



Beiträge
zur
Psychologie J. J. Rousseau's
mit besonderer Berücksichtigung des Gefühlslebens.

Inaugural-Dissertation
der
philosophischen Fakultät
der
Universität Jena
zur
Erlangung der Doktorwürde
vorgelegt von

Andrea Dalleggio,
aus Syra.

JENA 1902
Universitätsbuchdruckerei G. Neuenhahn.

Genehmigt von der philosophischen Fakultät der Universität Jena auf Antrag des Herrn Professor Dr. Eucken.

Jena, den 1. März 1902.

Professor Dr. **Cloëtta,**
d. Z. Dekan.

Litteratur.

Musset-Pathy. Histoire de la vie et des ouvrages de J. J. Rousseau
J. Rocheblave: J. J. Rousseau: pages choisies. — Paris 1899.
Bernardin de Saint Pierre: Essai sur J. J. Rousseau.
La Harpe: Cours de Littérature tome XVI.
Saint Marce-Girardin: J. J. Rousseau sa vie et ses ouvrages avec introduction de E. Bersot. 2 Vol. Charpentier 1875.
Lamartine: J. J. Rousseau, nouvelle édition L. Lévy 1878.
Ern. Bersot: Études sur le XVIII siècle tome II Durand 1855.
Jules Barni: Histoire des Idées morales et politiques en France XVIII siècle vol: Germer-Baillière 1867.
Ed. Scherer: Melchior-Grimm. C. Lévy.
F. Brunétière: Études critiques sur l'histoire de la Littérature française. 3. Serie, Revue des deux Mondes, du 1. Juillet 1881.
D. Faguet: Le XVIII. Siècle. Lecène et Oudin 1890.
Ch. Gidel: Discours sur J. J. Rousseau.
Victor Cousin: Fragments et Souvenirs 3. Edition 1857.
P. Albert: La prose et le 18. siècle (Hachette).
G. Desnoiresterres: Voltaire et J. J. Rousseau.
G. Compayré: Histoire critique des doctrines de l'Education 2. Vol. 1879. Hachette.
Harald Höffding: J. J. Rousseau u. seine Philosophie. Stuttgart 1897.
Richard Fester: Rousseau u. die deutsche Geschichtsphilosophie.
Taine H.: Les origines de la France contemporaine.
De Vogüe: Le roman russe „Rousseau-Tolstoi". Paris 1897.
Ed. Rod: Les idées morales du temps présent.



Inhalt.

III. Zu den intellektuellen.

IV. Zu den ästhetischen.

e. Funktionen des Gefühles.

1. Das Gefühl in der Physiologie.
2. Das Gefühl in der Geschichte.
3. Das Gefühl in der Sprache.

Affekte (passions).

D. **Willenspsychologie.**

Die vorliegende Schrift setzt sich zur Aufgabe, die psychologischen Lehren J. J. Rousseaus darzustellen.

Zu diesem Unternehmen hat uns die Thatsache veranlasst, dass diese Lehren, obwohl sie einem der berühmtesten Denker der Aufklärung angehören, noch nicht genügend erörtert worden sind. Ist J. J. Rousseau in Frankreich durch seine politische Thätigkeit bekannt, in Frankreich, wo er mit Montesquieu und Voltaire die Freiheit predigte und die Rechte eines unter dem Joch priviligierter Kasten leidenden Volkes verfocht, wird er in Italien, in Deutschland, in England wegen seiner pädagogischen und litterarischen Leistungen sehr geachtet, so muss man gestehen, dass seine philosophische, besonders aber seine psychologische Anschauung noch nicht gründlich genug studiert worden ist. Vom culturhistorischen Standpunkt aus ist jedoch die Psychologie Rousseaus von grosser Bedeutung, weil sie der Ausdruck neuer Gedanken eines von den Vorurteilen seiner Zeit befreiten, mit der Natur eng befreundeten Denkers ist.

In ihrem wissenschaftlichen Eifer war die Aufklärung einseitig geworden. Ein verstandesmässiger Geist herrschte in der Philosophie, der Litteratur, wie in der Kunst. Die Poesie hatte aufgehört die ursprüngliche Natur darzustellen. Die Kunst drohte nur ein elegantes Schattenspiel ohne Feuer und Gefühlswärme zu werden. Ewige Ziele, innerste Gefühle und Instinkte wurden verkannt und das Weltall von den meisten Denkern der Aufklärung für eine wohl gegliederte Maschine erklärt, die ohne

höhere Bestimmung und Zweck nach blinden Ursachen und Kräften funktioniere.

Die Aufklärung rief den Menschen zu eigener Thätigkeit und einer Entfaltung des Lebens aus eigner Kraft auf, sie wollte nichts anerkennen, was nicht vor der eigenen Ueberzeugung des Menschen gerechtfertigt wäre. Aber sie verfiel dem Irrtum, weil sie für die Seele nur das Erkennen einzusetzen vermochte und nichts dulden wollte, was sich nicht in klare Begriffe auflösen liess. Gegen eine derartige Anschauung, welche die Tiefe der Klarheit opferte, ist nun die Polemik J. J. Rousseaus gerichtet, der mit einem Schlag eine neue litterarische Aera schafft, welche der Natur und dem Gefühle ihre Rechte geben will. Der grosse Einfluss, den Rousseau auf die ganze zivilisierte Welt ausübte, liefert einen überzeugenden Beweis dafür, wie stark und unabweisbar das Bedürfnis jener Zeit nach einer gesunden Natürlichkeit und einer Befreiung von einer in's Künstliche geratenen Civilisation geworden war. Von den grossen politischen und litterarischen Verdiensten J. J. Rousseaus wollen wir hier, als einer hinreichend bekannten Thatsache, absehen. Unsere besondere Aufgabe hat aber eigentümliche Schwierigkeiten. Rousseau war bekanntlich kein Systematiker. Das macht sich bei unserem Falle besonders geltend. Es ist eine schwierige Aufgabe, seine psychologischen Betrachtungen bei ihrer Verkettung mit den übrigen Lehren und der Zerstreutheit seiner Aeusserungen für sich zu erörtern.

Wenn wir trotzdem versuchen, innerhalb der Grenzen einer akademischen Abhandlung eine kurze Darstellung der psychologischen Lehren J. J. Rousseaus zu geben, so dürfen wir wohl bitten, etwaige Lücken und Mängel aus den angedeuteten Gesichtspunkten erklären und entschuldigen zu wollen.

A. Körper und Seele.

---

a. Substanzbegriff.

Im Glaubensbekenntnisse des Savoyischen Vicars finden wir Rousseau's Substanzbegriff, dessen Darstellung wir für das richtige Verständnis seiner psychologischen Anschauungen für unentbehrlich halten.

J. J. Rousseau's Substanzbegriff ist folgender: „par ce mot de substance j'entends en général l'être doué de quelque qualité primitive et abstraction faite de toute modification, particulière ou secondaire“ (Emile V. 250 Ed. Hachette, Paris). Können wir uns, fragt nun Rousseau, mit der Annahme einer einzigen Substanz begnügen, wie der Materialismus es zu thun pflegt, oder müssen wir unbedingt zum Begriff eines Dualismus kommen? Können wir alle Eigenschaften und Thätigkeiten ausschliesslich einem Wesen zuschreiben?

Rousseau sagt: Si donc toutes les qualités primitives qui nous sont communes peuvent se réunir dans un même être on ne doit admettre qu' une substance (Emile IV. 250). Wenn wir aber auf dieses Problem tiefer eingehen, so werden wir wohl erkennen, dass keineswegs ein und dasselbe Wesen alle Eigenschaften und Thätigkeiten besitzen kann, dass im Gegenteil gewisse Eigenschaften und Thätigkeiten sich gegenseitig ausschliessen.

Rousseau drückt oft seine Empörung aus gegen diejenigen, welche der blinden Materie ein aktives Prinzip zugestehen. Für unseren Philosophen ist die Materie passiv,

räumlich und teilbar. Er sondert von vornherein das denkende, aktive Prinzip davon ab. Mit Ironie bemerkt Rousseau: „quand un philosophe viendra me dire que les rochers pensent et que les arbres sentent, il aura beau m' embarrasser dans ses arguments subtils, je ne puis voir en lui qu' un sophiste de mauvaise foi, qui aime mieux donner le sentiment aux pierres que d'accorder une âme à l'homme." Emile IV. 251.

—

b. Zwei verschiedene Prinzipien in der menschlichen Natur.

Wir dürfen nicht unterlassen zu bemerken, dass J. J. Rousseau's Psychologie weder auf naturwissenschaftlichen Beobachtungen noch auf einer religiösen Anschauung aufgebaut ist. Rousseau war ein subjektiver Psychologe, er gewinnt ein Bild der Ereignisse der inneren Welt, indem er in den geheimnisvollen Tempel der Seele eindringt. Zwei durchaus verschiedene Prinzipien entdeckt man von vornherein in der menschlichen Natur: das intellektuelle und das körperliche.

Rousseau bringt keine wissenschaftlichen Beweise, um diese Ansicht zu verteidigen. Durch Selbstbeobachtung vertieft er sich in die innere Welt, deren Zustände er zu entdecken glaubt. Zwei von einander verschiedene Triebe, „deux mouvements contraires", lassen sich in der menschlichen Natur wahrnehmen: der intellektuelle und der körperliche, die einer qualitativ verschiedenen Natur angehören. Im Glaubensbekenntnisse des savoyischen Vikars sagt Rousseau: „Non, l'homme n'est point un; je veux et je ne veux pas, „je me sens à la fois esclave et libre; je vois le bien, et je „fais le mal; je suis actif quand j'écoute la raison, passif „quand les passions m'entraînent et mon pire tourment quand „je succombe, est de sentir que j'ai pu résister." Emile IV. p. 249.

---

c. Die Einheitlichkeit und Selbständigkeit der Seele.

Wir sagten, dass Rousseau zwei verschiedene Substanzen, zwei Prinzipien: das intellektuelle und das körperliche, im Menschen annimmt. Die kühnen Argumente derjenigen, welche das Gegenteil predigen, mögen in der Welt noch so viel Wurzel schlagen, jeder denkende Mensch wird stets von dieser Ueberzeugung durchdrungen sein, dass ein intellektuelles, aktives Prinzip sich in uns befindet, welches vom materiellen, körperlichen qualitativ verschieden ist.

Weder der Materialismus noch der Sensualismus können die Einheit der Seele beweisen. Jener fällt mit seiner mechanischen Erklärung der Welt von einer Absurdität in die andere, indem er in den blinden Naturkräften ein intellektuelles Prinzip sucht, dieser sieht nichts als sensitive Wesen „êtres sensitifs“ in der Natur. Wenn wir aber, wie die Sensualisten es zu thun pflegen, jeder Materie Empfindung zuschreiben, wie werden wir denn die sensitive Einheitlichkeit „unité sensitive“ des individuellen Ich erklären? Ist diese Einheitlichkeit in jedem Atome vorhanden oder in einem aus Atomen bestehenden Aggregat? Freilich irrt man sich, wenn man von Individuen spricht. Denn ist ein Stein ein Individuum oder ein Aggregat von Individuen? Ist er ein einziges sensitives Wesen oder ein Aggregat von sensitiven Atomen? In diesem Fall haben wir ein Quantum von Ich + Ich + Ich in's Unendliche. Wie können aber diese verschiedenen Ich sich in einem einheitlichen Ich vereinigen? Die Sensualisten sagen: giebt es nicht eine geheimnisvolle Anziehungskraft zwischen den materiellen, körperlichen Molekülen, sollte nicht eine solche Attraction auch zwischen den psychischen, sensitiven Atomen existieren? Die Anziehungskraft, antwortet Rousseau darauf, setzt Moleküle voraus, die ausgedehnt, körperlich und teilbar sind, das sensitive Wesen (l'être sensitif) dagegen ist einheitlich und unteilbar. Wie kann man überhaupt ein individuelles Wesen dividieren? L'attraction peut être une loi de la Nature dont le mystére

nous est inconnu; mais nous concevons au moins que l'attraction agissant selon les masses n'a rien d'incompatible avec l'étendue et la divisibilité. Concevez-vous la même chose du sentiment? Les parties sensibles sont étendues, mais l'Être sensitif est indivisible et un. Emile, IV. 251.

---

d. Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit der Seele.

Rousseau scheint bezüglich der Unsterblichkeit der Seele von Plato, den er vielleicht in französischer Uebersetzung kennen lernte, und noch stärker von Descartes beeinflusst worden zu sein.

Angenommen, sagt Rousseau, dass das intellektuelle Prinzip immateriell ist, so müssen wir daraus schliessen, dass es dem Gesetze der Zerstörung nicht unterworfen ist.

Während des Lebens nehmen wir die Welt nur durch die Sinne wahr. Das Uebersinnliche ist kaum begreiflich.

Soll man aber aus der Zerstörung des körperlichen, des passiven diejenige des immateriellen, aktiven Lebens schliessen? Im Gegenteil. Angenommen, dass das aktive intellektuelle Prinzip sich qualitativ vom passiven unterscheidet, so folgt, dass das erste nach der Trennung vom zweiten in seiner vollen Macht hervortritt. Wie kann man aber das Immaterielle und Unsterbliche der Seele beweisen? Was ist die Seele überhaupt? Der menschliche Geist ist nicht im stande, die von der Natur ihm gesetzten Grenzen zu überschreiten. Ueber Dinge, wovon man nur eine blosse Vorstellung hat, kann man nichts Bestimmtes behaupten. Immerhin kann man wohl begreifen, wie ein Körper sich durch Teilungen verändert und zerstört werden kann, aber eine Vernichtung des denkenden Prinzips (de l'Être pensant) kann man schwerlich annehmen.

---

e. Das Gefühl als Beweis des Immateriellen und Unsterblichen der Seele. Stellung des Gefühls im psychischen Leben.

Mit Recht sagt Harald Höffding (Rousseau und seine Philosophie, Stuttgart 1897), dass „Rousseau den Schwerpunkt unseres geistigen Lebens in das Gefühl verlegt habe.“ In der That führt Rousseau bezüglich des immateriellen und unsterblichen Wesens der Seele das Gefühl als mächtigen Beweis an. In diesem Fall wird das Gefühl (sentiment) entschieden als ein unmittelbares Erkenntnisvermögen betrachtet.

Das Immaterielle und Unkörperliche der Seele kann ich nicht beweisen, sagt unser Philosoph, „ich fühle es aber“, „je le sens“, und dieses Gefühl ist mächtiger und massgebender als die Vernunft, die dagegen spricht. Die Substanz unserer Seele kennen wir nicht, und „je ne puis raisonner sur des Idées que je n'ai pas“.

Aus dem oben Erwähnten lernen wir die Stellung des Gefühles im Leben der Seele bei Rousseau kennen. Das Gefühl ist für die Entwickelung des psychischen Lebens ein mächtigerer Faktor als die Vernunft. Wir brauchen nicht zu denken, um die Wahrheit zu erkennen, wir fühlen sie, bevor wir sie zu verstehen im stande sind. Das Gefühl führt die Vernunft zur Erkenntnis der Wahrheit, nicht die Vernunft das Gefühl. Das Gefühl, diese innere Ueberzeugung, verdammt alle Sophismen der materialistischen Anschauung: „Les matérialistes, sagt Rousseau, sont sourds à la voix intérieure quil eur crie d'un ton difficile à méconnaître: „Une machine ne pense point, il n'y a ni mouvement, ni figure qui produise la réflexion: quelque chose en toi cherche à briser les liens qui le compriment l'espace n'est pas ta mesure, l'univers entier n'est pas assez grand pour toi: tes sentiments, tes désirs, ton inquiétude, ton orgueil même, ont un autre principe que ce corps étroit dans lequel tu te sens enchaîné.“ Emile IV 251.

Die Argumente derjenigen, welche die Immaterialität und Unsterblichkeit der Seele leugnen, lauten genau so, wie die Antwort eines von Geburt Tauben, den man umsonst

überzeugen wollte, dass es Töne giebt, und dass dieselben die Ursache der Schwingungen eines musikalischen Saiteninstruments wären. Die Schwingungen, würde er antworten, existieren an und für sich und das Oscillieren ist eine Eigenschaft aller Körper. Wie kann ich die Ursache der Schwingungen in deinen Tönen sehen, von denen ich nicht die geringste Ahnung habe? So würde ich doch eine dunkle Folge durch eine noch dunklere Ursache erklären. Die Existenz deiner Töne würde ich erst annehmen, wenn du mir dieselben wahrnehmbar machen könntest. Die Ueberzeugung J. J. Rousseau's von der Unsterblichkeit der Seele war so tief in seinem Herzen gewurzelt, dass er am 18. August des Jahres 1756 an Voltaire schrieb: „Non j'ai trop souffert en cette vie pour ne pas atteindre une autre. Toutes les subtilités de la métaphysique ne me feront pas douter un moment de l'immortalité de l'âme et d'une Providence bienfaisante. Je la sens, je la crois, je l'espère, je la défendrai, jusqu' à mon dernier soupir.

Das Bewusstsein (Consience).

Da wir feststellen wollen, in welcher Weise die Anschauung J. J. Rousseau's über das Bewusstsein sich vom übrigen Bewusstseinsbegriff unterscheidet, so dürfen wir nicht versäumen, die Anschauung der vorrousseau'schen Psychologie über das Bewusstsein kurz darzustellen. Nach Hermann Siebeck 1, I Geschichte der Psychologie, sind „Bewusst- „sein und Selbstbewusstsein bei Plato noch durch eine An- „zahl anderer psychologischer Begriffe verdeckt, in deren „Eigentümlichkeit sie im Grunde selbst enthalten sind. Die „Thatsache z. B., dass zu dem Gefühlsinhalt als solchem „das Bewusstsein gehört, erklärt Plato in Philebus aus dem „Hinzutreten von Vernunft, „*νοῦς*“, Gedächtnis, Wissen oder „Meinung, überhaupt vom Denken, „*φρόνησις*“, zu dem be- „treffenden Seelenzustand, so dass für ihn das Bewusstsein „noch mit einer ganzen Anzahl, welche besondere Stufen „des theoretischen Denkens bezeichnen, in eins fliesst.“

Was das Selbstbewusstsein anbelangt, so sagt auch Aristoteles — — *καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χείριστον νοοῦντι. ὥστ᾽ εἰ φευκτὸν τοῦτο (καὶ γὰρ μὴ ὁρᾶν ἔνια κρεῖττον ἢ ὁρᾶν), οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον ἡ νόησις. αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις* (Metaph.: Λ. 9, 1074, b, 32. Edit. Christ, Leipzig 1886. Bezüglich des mittelalterlichen Selbstbewusstseinsbegriffes ist zu bemerken, dass er nicht wesentlich von der alten Anschauung abweicht.

Von den Denkern der Aufklärung bezieht sich das Selbstbewusstsein bei Descartes auf die „res cogitans". „Nihil facilius et evidentius mea mente posse a me percipi". Rousseau war der erste, der das Selbstbewusstsein (conscience) als Einheit des Gefühles betrachtete, obwohl er die Entwickelung desselben von der Entwickelung der Vernunft abhängen liess und sich solcherweise gewissermassen an Descartes Selbstbewusstseinsbegriff anschloss.

J. J. Rousseau definiert das Selbstbewusstsein folgendermassen: „La conscience est l'amour de soi développé et rendu actif". Lettre à M. de Beaumont Tome III, 65. Diese für das Verständnis von Rousseau's Anschauung vom Selbstbewusstsein wichtige Definition bedarf einer weiteren Erläuterung.

Vor Allem müssen wir erklären, was Rousseau unter Amour de soi und amour propre Selbst- und Eigenliebe versteht. Die Selbstliebe ist ein natürliches Gefühl, das Gefühl der Selbsterhaltung, das Gefühl der Liebe zu seinem eigenen Ich. Aus der Selbstliebe entsteht die Eigenliebe, ein abgeleitetes Gefühl, welches erst in der Gesellschaft erscheint, weil es ein bewusstes Verhältnis zu anderen voraussetzt und Vorzüge vor anderen zu erringen verlangt.

Diese Unterscheidung der Selbst- und Eigenliebe treffen wir schon bei Vauvenargues (Introduction à la connaissance de l'esprit humain).

Gesetzt nun aber, dass der Mensch aus zwei von einander verschiedenen Substanzen bestände, so folgt, dass die Selbstliebe zwei Prinzipien hat, die beiden Bestimmungen,

der des intellektuellen und derjenigen des sensitiven Wesens entsprechen. Diese erste Liebe trägt den Namen Bewusstsein (L'amour de soi développé et rendu actif).

Obgleich der erste Funke des Bewusstseins schon in der Tiefe der menschlichen Seele liegt, so entwickelt sich dasselbe doch erst parallel mit der Vernunft. „Ce n'est que par les lumières que l'homme parvient à connaître l'ordre et ce n'est que quand il le connaît que sa conscience le porte à l'aimer". Lettre à M. Beaumont III. 65.

Die Einheit des Bewusstseins begründet sich wiederum auf das Gefühl. Gäbe es kein Gefühl, so wäre die Existenz des Selbstbewusstseins undenkbar.

Die Einheit des Bewusstseins ist die Einheit des Gefühls. Rousseau bekämpft den älteren und den zu seiner Zeit herrschenden Materialismus. Weder die Annahme, sagt unser Philosoph, der alten materialistischen Anschauung, dass die Seele aus subtilen Atomen besteht, noch diejenige des modernen Materialismus, der die Seele als ein aus organischen Molekülen bestehendes Aggregat betrachtet, können die Einheit des Bewusstseins beweisen.

Aus Atomen oder aus Molekülen besteht kein sich selbst fühlendes, kein denkendes Wesen. „un Être qui soit rigoureusement UN".

Obwohl die Entwickelung des Bewusstseins die Entwickelung der Vernunft voraussetzt, so hat sie als tiefsten Kern wiederum das Gefühl. Rousseau sagt ausdrücklich: „les actes de la conscience ne sont pas de jugements mais „de sentiments". Emile 261. Fühlen ist das erste Stadium unseres Daseins. Wir fühlen unser Ich, ehe wir es zu erkennen im stande sind. Alles, was sich von aussen in unserer Seele wiederspiegelt, wird durch das Gefühl abgeschätzt.

Psychogenetisch betrachtet ist das Gefühl der selbständigste, der subjektivste Teil unseres Ich. Es entsteht in unserer Seele, bevor die Empfindungen (sensations), Vorstellungen (Idées) und die übrigen Erkenntniselemente erscheinen.

B. Die Erkenntniselemente.

a. Empfindungen (Sensations).

1. Empfindungen als erste Erkenntniselemente.

J. J. Rousseau sagt ausdrücklich: „comme tout ce qui entre dans l'entendement humain y entre par les sens", la première raison de l'homme est une raison sensitive Em. II. 94. Hier bemerkt man den Einfluss der englischen Philosophie, welche durch den Freund Lockes Jean Leclerc in Frankreich bekannt geworden ist.

Newton's Naturphilosophie, Locke's Erkenntnistheorie und Empirismus, Shaftesbury's Moralphilosophie, sie lassen sich in der ganzen französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts, besonders aber bei Voltaire, Rousseau und Condillac erkennen.

Gerade so wie Locke, hält Rousseau den Inhalt der Empfindungen, den er „raison sensitive" nennt, für die Grundlage der „raison intellectuelle", der Vernunft oder des Verstandes. Die Empfindungen sind die ersten Elemente der Erkenntnis „les premiers matériaux de nos „connaissances". Durch Empfindungen wird die Aussenwelt wahrgenommen und dadurch wird das gebildet, was wir Erfahrung nennen.

Die Empfindungen sind die abgelösten Gemälde der sinnlichen Gegenstände (Les peintures absolues des idées sensibles) Emile II, 76, und daher der passivste Teil unseres Erkenntnisvermögens. Die Empfindungen, die von unserem Philosophen auch „Images" genannt werden, können

sich als von einander getrennte und isolierte Gemälde vorstellen lassen, während die Vorstellungen und die Begriffe, wie wir später zeigen werden, mit einander zusammenhängen und eine vergleichende Thätigkeit des Geistes voraussetzen.

---

2. Reiz und Empfindung.

Die Gegenstände, von denen der Mensch sich von allen Seiten umgeben sieht, erregen früh seine Aufmerksamkeit und reizen seine Sinne, wodurch er die Aussenwelt wahrnimmt. Diese Wirkung der Gegenstände der Aussenwelt auf unsere Sinne nennen wir Reiz. „Nous naissons sensibles, sagt Rousseau, et, dès notre naissance nous sommes affectés de diverses manières par les objets qui nous environnent II 190. 192, 193, 202, 261, 263 (Emile).

Reiz und Empfindung verhalten sich zu einander wie Ursache uud Wirkung.

Schon auf der ersten Stufe der Entwickelung des psychischen Lebens ist der Reiz ein mächtiger Faktor für die Entstehung der Empfindungen. Der glänzende Gegenstand reizt die Augen des Kindes und mechanisch pflegt es danach zu streben. Geschöpfe, die das Kind zum ersten Male sieht, erregen seine Aufmerksamkeit und verursachen oft seine Thränen, denn der Mensch fürchtet sich vor allem Unbekannten, weil er sich schwach dagegen fühlt.

3. Sinnesempfindungen.

I. Tastempfindungen.

J. J. Rousseau sagt: Les premières facultés qui se forment et qui se perfectionnent en nous sont les sens. Früh beginnt der Mensch sich an und mit den Gegenständen zu messen, dieselben sinnlich wahrzunehmen. So ist seine erste Erfahrung eine sinnliche: „une sorte de physique expérimentale relative à sa propre conservation“. Emile II. 94. Die Sinne entwickeln sich schnell. Das Kind sieht und hört schon fast

ebensogut wie der Erwachsene. Es kann die Farben bald unterscheiden, es hat einen ziemlich ausgeprägten Geschmackssinn. Nur der Geruchssinn scheint sich später zu entwickeln, wie die Gleichgültigkeit der Kinder gegen angenehme und unangenehme Gerüche beweist.

Was die Schätzung des Tastsinnes anbelangt, so sehen wir deutlich die Wirkung Condillac's auf Rousseau.

Condillac hält nämlich den Tastsinn für den wertvollsten Sinn. Er behauptet, der Tastsinn (le tact oder le toucher) zwinge uns, unsere Empfindungen aus uns hinaus zu verlegen. Damit erweckt er die Vorstellungen einer Aussenwelt.

Rousseau sagt nun: „Le toucher étant de tous les sens celui qui nous instruit le mieux de l'impression que les corps étrangers peuvent faire sur le nôtre, est celui dont l'usage est plus fréquent, et nous donne le plus immédiatement la connaissance nécessaire à notre conservation.“ Emile, II, pag. 109.

Der Tastsinn ist von allen Sinnen derjenige, wodurch wir die sichersten Erfahrungen der Aussenwelt erwerben. Die Blinden bekommen durch den Tastsinn die sichersten Vorstellungen, weil sie gezwungen sind, die Urteile, die man sonst durch den Gesichtssinn gewinnt, auf dem Tastsinn zu begründen. Obgleich jedoch der Tastsinn unter allen Sinnen obenan steht, so bleiben seine Urteile (jugements de tact) unvollkommene und oberflächliche, weil dieselben mit denjenigen des Gesichtssinnes vermischt werden. Quoique le toucher soit de tous nos sens celui dont nous avons le plus continuel exercise, ses jugements restent pourtant, comme je l'ai dit imparfaits et grossiers plus que ceux d'aucun autre, parceque nous mêlons, à son usage celui de la vue et l'oeil atteignant à l'óbject plus-tôt qu' à la main, l'esprit juge toujours sans elle (Emile II, 108). Und doch sind die Urteile des Tastsinnes die sichersten, weil sie die beschränktesten sind. Denn da sie sich nur so weit erstrecken, als unsere Hände reichen, so berichtigen sie die voreiligen Schlüsse der anderen Sinne, die nur aus der Ferne ihren Massstab an Gegenstände legen, die sie kaum gewahren, während der Tastsinn,

alles was er wahrnimmt, auch wirklich wahrnimmt. „Tout-ce qu'aperçoit le toucher, l'aperçoit bien“ (Emile II). Condillac äussert sich darüber ganz ähnlich (Traité des Sensation Cap. XI): „Il paraîtra sans doute extraordinaire à beaucoup de Lecteurs de dire que l'oeil est par lui même incapable de voir une espace hors de lui. Nous nous sommes fait une si grande habitude de juger à la vue les objets qui nous environnent que nous n'imaginons pas nous n'en aurions pas jugé, au premier moment que nos yeux se sont ouverts à la lumière. — — — — mais en considérant les propriétés du toucher, on eût reconnu qu'il est capable de découvrire cet espace et d'apprendre aux autres sens à rapporter aux autres sensations aux corps qui y sont répandus“.

Der Tastsinn, der den Gesichtssinn ergänzt, kann auch Rousseau's Ansicht nach den Gehörsinn ergänzen. Die Töne in den klingenden Körpern bringen Schwingungen hervor. Legt man die Hand auf irgend ein Instrument, z. B. auf ein Violoncello, so kann man, ohne dass das Auge oder das Ohr hilft, schon aus der Art und Weise, wie die Saite vibriert und schwingt, unterscheiden, ob der hervorgebrachte Ton tief oder hoch ist, ob er von der Quinte oder der Basssaite herrührt. Rousseau ist der Meinung, dass, wenn man den Tastsinn in diesem Unterscheiden ordentlich übt, sein Empfindungsvermögen mit der Zeit so weit ausgebildet werden kann, dass man vermittelst der Finger schon die Töne vernehmen könne. „Qu'on exerce les sens à ces differences je ne doute soint qu'avec le temps on y put devenir sensibles d'entendre un air entier par les doigts“ (Emile II, 109).

Wenn man das annimmt, so ist es ersichtlich, dass man sich Tauben durch die Musik verständlich machen könnte, denn da die Töne und das Tempo nicht weniger regelmässiger Zusammenstellungen fähig sind als die Aussprache und die Stimme, so können dieselben auch als Elemente der Sprache gebraucht werden (S. Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie. 1. Band, 241 f.).

II. Geschmacksempfindungen.
(Le goût.)

Ueber den Geschmackssinn drückt sich Condillac in seiner schon öfter erwähnten Schrift „Traité des Sensations“ so aus: „Le goût peut ordinairement contribuer plus que l'odorat au bonheur ou au malheur de l'homme, car les saveurs affectent communément avec plus de force que les odeurs. — — — — le besoin de nourriture lui rend les saveurs plus nécessaires et par conséquent les lui fait goûter avec plus de vivacité.

Rousseau scheint derselben Ansicht zu sein, indem er sagt: „De nos sensations diverses le goût donne celle qui généralement nous affectent le plus. Aussi sommes nous intéressés á bien juger les substances qui doivent faire partie de la nôtre que de celles qui ne font que l'environner. Mille choses sont indifférents, au toucher, à l'ouïe, à la vue, mais il n'y a presque rien indifférent au goût. Emile II, 123.

Infolgedessen sind tausenderlei Dinge den übrigen Sinnen gleichgültig, während es für den Geschmackssinn fast nichts Gleichgültiges giebt. Was nun die Thätigkeit dieses Sinnes anbelangt, so ist dieselbe eine rein physische, materielle. Man kann mit Recht behaupten, der Geschmack sei der einzige Sinn, der die Einbildungskraft nie erregt (le seul qui ne dit rien à l'imagination), wenigstens derjenige, an dessen Wahrnehmungen sie am wenigsten beteiligt ist (du moins celui dans les sensations duquel elle entre le moins). Dagegen findet man oft, dass die Einbildungskraft den Eindrücken der übrigen Sinne etwas geistiges (quelque chose du moral) beimischt. Weichliche und wollüstige Personen, leidenschaftliche und reizbare Charaktere, die sich durch die anderen Sinne leicht erregen lassen, sind dem Geschmackssinne weniger unterworfen.

———

III. Geruchssinn (Odorat).

Dasselbe Verhältnis ungefähr, welches zwischen dem Gesichtssinn und dem Tastsinn besteht, ist auch zwischen dem Geschmacks- und dem Geruchssinne vorhanden. Der Geruchssinn kommt jenem zuvor, macht ihn darauf aufmerksam, wie diese oder jene Substanz auf ihn wirken werde und bewegt ihn, dieselbe, je nach dem Eindrucke, den er schon im Voraus empfängt, zu suchen oder zu meiden. Aus Beschreibungen erfuhr Rousseau, dass der Geruchssinn der Wilden in durchaus anderer Weise als der unsrige affiziert werde, und dass dieselben über die angenehmen und unangenehmen Gerüche ein ganz anderes Urteil haben. Rousseau scheint das gern anzunehmen. Die Gerüche an sich bringen nur schwache Eindrücke hervor.

Mit Recht kann man sagen, dass die Gerüche mehr die Einbildungskraft (imagination) reizen, sie affizieren nicht allein durch das, was sie wirklich gewähren, sondern vielmehr durch die Erwartungen, die sie erregen. — Wenn wir diese Voraussetzung annehmen, so müssen wir naturgemäss daraus schliessen, dass, wenn es Menschen giebt, deren Geschmack infolge ihrer Lebensweise, von demjenigen anderer Menschen abweicht, dieselben ganz entgegensetzte Urteile über dieselben Gerüche haben.

Z. B. muss für einen Tartaren ein stinkendes Pferdeviertel denselben angenehmen Geruch haben, wie etwa ein angegangenes Rebhuhn für einen Europäer. Wir wiederholen es: „Die Gerüche an sich können nur schwache Eindrücke hervorbringen.“

Leute, die fortwährend hungrig sind, können natürlich an Wohlgerüchen, die keine Speisen ankündigen, kein grosses Vergnügen finden. Nutzlose Sinneseindrücke (sensations oiseuses) wie z. B. diejenigen, welche der angenehme Geruch eines Blumenbeetes hervorbringt, sind denjenigen, die nicht genug arbeiten, um die Süssigkeit der Ruhe zu würdigen, kaum wahrnehmbar. — Der Geruchssinn ist der

Sinn der Einbildungskraft „L'Odorat est le sens de l'imagination“.

Der Geruchssinn verfeinert die Nerven und erregt lebhaft die Gehirnthätigkeit.

Es ist wohlbekannt, dass die Gerüche in der Liebe eine grosse Rolle spielen. „L'odorat a dans l'amour des effets assez connus. Le doux parfum d'un cabinet de toilette n'est pas un piége aussi faible qu'on pense; et je ne sais s'il faut féliciter on plaindre l'homme sage et peu sensible que l'odeur des fleurs que sa maîtresse a sur le sein ne fit jamais palpiter“. Emile II, p. 129.

Bei den Kindern entwickelt sich der Geruchssinn am spätesten, gerade deshalb, weil ihre Einbildungskraft (Imagination) von wenigen Leidenschaften belebt, kaum für eine Erregung empfänglich ist. Ihre vollständige Bestätigung hat diese Folgerung durch die Erfahrung gefunden. Es ist eine wohlbekannte Thatsache, dass dieser Sinn bei der Mehrzahl der Kinder noch schwach, ja durchaus stumpf ist. Das kommt aber nicht davon, dass bei den Kindern die Empfindung nicht ebenso fein ist, — wahrscheinlich ist sie sogar noch feiner als bei den Erwachsenen, — sondern weil die Kinder mit dem Geruchssinne andere Ideen zu verbinden nicht im stande sind, und weder freudig noch schmerzlich dadurch affiziert werden können. Zugegeben, dass die Frauen reizbarer und im allgemeinen gefühlvoller sind als die Männer, so kann man mit Leichtigkeit den Grund finden, ohne zu der vergleichenden Anatomie der beiden Geschlechter seine Zuflucht nehmen zu müssen, weshalb die Frauen intensiver und bedeutend lebhafter als die Männer durch Gerüche affiziert werden. Rousseau sagt weiter, dass so weit er sich informiert habe, die Wilden Canadas von ihrer frühesten Jugend auf ihren Geruch bis zu dem Grade von Feinheit ausbilden könnten, dass sie, obgleich sie Hunde besässen, es unter ihrer Würde hielten, sich derselben auf der Jagd zu bedienen, weil sie eine ungeheure Spürkraft hätten. Rousseau ist der sonderbaren Ansicht, dass, wenn man die Kinder

dazu anhält, ihre Mahlzeit ebenso aufzuspüren wie der Jagdhund das Wild, man es vielleicht dahin bringen könnte, ihren Geruch in solcher Weise zu vervollkommnen. Doch, sagt Rousseau, im Grunde genommen, kann ich nicht behaupten, dieser Sinn hätte ihnen einen bedeutenden Vorteil verschaffen können, wenn es nicht etwa der wäre, dass er ihnen die Beziehungen zum Geschmackssinne nachwiese.

Die Natur sorgte von vornherein dafür, dass wir uns genötigt sehen, uns mit diesen Beziehungen vertraut zu machen.

Die Natur hat die Thätigkeit des Geruchs- und Geschmackssinnes fast unzertrennlich mit einander verbunden, indem sie ihre Organe zu Nachbarn machte. Sie stellte eine unmittelbare Verbindung her in der Art, dass wir fast nichts schmecken, ohne es gleichzeitig zu riechen. Deswegen muss man diese natürlichen Beziehungen keines Falles aufheben, um ein Kind zu hintergehen, indem man das Kind durch ein angenehmes Aroma über den schlechten Geschmack einer Arzenei täuscht, denn der Zwiespalt zwischen den Eindrücken der beiden Sinne ist viel zu gross, als dass es sich alsdann noch hinter das Licht führen liesse. In dem angeführten Falle verwandelt sich selbst der angenehme Duft in einen widerlichen Geruch und auf diese Weise: „nos indiscrètes précautions, augmentent la somme des sensations déplaisantes aux dépends des agréables“. Emile VI, 129.

IV. Gesichtsempfindungen (La vue).

Rousseau betrachtet den Gesichtssinn als: „de tous nos sens le plus fautif et que précédant de bien loin tous les autres, ses opérations sont trop promptes et trop vastes pour pouvoir être rectifiées par eux Emile II. — Was den Gesichtssinn anbelangt, so dürfen wir die Wirkung Condillac's auf Rousseau nicht übersehen.

In seinem „Traité des Sensations“ äussert sich Condillac folgendermassen: „Mais la vue comment aura-t-elle pû être

instruite par le tact, elle qui juge des distances auxquelles il ne peut atteindre; elle qui embrasse en un instant les objets qu'il ne parcourt que lentement ou dont même il ne peut savoir l'ensemble? (I Part. Chap. IX). Mit einem Blick, sagt Rousseau, erfasst der Mensch die Hälfte seines Gesichtskreises (la moitié de son horizon). Daher kommt, naturgemäss, dass er unter einer Menge gleichzeitiger Eindrücke häufig irrt. Von allen Sinnen können wir uns am wenigsten auf den Gesichtssinn verlassen, gerade weil seine Thätigkeit der der anderen Sinne weit vorauseilt, zu schnell und ausgedehnt ist, um von denselben berichtigt werden zu können (pour pouvoir être rectifié par eux). Der Gesichtssinn ist meistenteils in die Ferne gerichtet. Doch, meint Rousseau (vergl. Condillac Traité des Sensations), wenn die Gegenstände sich von weitem in ihrer natürlichen Form wahrnehmen liessen, so würden wir nicht im stande sein, die Entfernung der Gegenstände von einander zu erkennen.

Gäbe es keine Abstufungen, was die Grösse und die Beleuchtung anbetrifft, so würden wir nie im stande sein, eine Entfernung abzuschätzen. Es würde ja für uns keine Entfernung geben. Die Täuschungen der Perspektive hält Rousseau sogar für notwendig. Ohne perspektivische Täuschungen hätten wir den Raum nie beurteilen und seine Teile unter einander vergleichen können. „Sans les fausses apparences nous ne verrions rien dans l'éloignemet: sans les gradations de grandeur et de lumière nous ne pourrions estimer aucune distance où plus-tôt il n'y en aurait point pour nous (Emile II 110).

Nehmen wir beispielsweise an, dass ein Baum, der hundert Schritt von uns steht, ebenso gross und deutlich erscheinen könnte, wie derjenige, der zehn Schritt von uns entfernt ist, so würden wir die Vorstellung bekommen haben, beide Bäume ständen nebeneinander. Bekämen wir eine richtige Vorstellung von allen Dimensionen der Gegenstände, ihrer wirklichen Grösse, so würden wir keinen Raum zu unterscheiden im stande sein, und die Gegenstände würden

uns so erscheinen, als ob sie sich nicht in der Aussenwelt sondern in unserem Auge selbst befänden.

Nur durch den Winkel, den die Gegenstände in unserem Auge bilden, kann der Sinn des Gesichtes die Grösse derselben beurteilen.

Dieser Winkel ist sein einziges Mass. Da dieser die einfache Consequenz einer zusammengesetzten Ursache ist, so lässt das Urteil, welches er hervorruft, jede besondere Ursache nicht genau bestimmt oder wird naturgemäss unrichtiger. Man ist nicht im stande, durch das blosse Sehen zu unterscheiden, ob der kleinere Winkel, unter welchem man den einen Gegenstand kleiner als den anderen erblickt, seine Entstehung nach der grösseren Kleinheit oder der grösseren Entfernung zuzuschreiben ist.

Hier muss man den Eindruck des Gesichtssinnes nicht vereinfachen, im Gegenteil verdoppeln, den Eindruck durch einen anderen rechtfertigen. Hier soll das Organ des Gesichtssinnes demjenigen des Tastsinnes unterworfen sein, muss die rasche Wahrnehmung des Auges durch den geregelten und schwerfälligen Gang des Tastsinnes zurückgehalten werden. Wenn wir dieses Verfahren nicht anwenden, so bleiben unsere Abschätzungen durch das Auge unsicher und ungenau.

Zum Beweise, dass es unserem Auge an Genauigkeit und Sicherheit fehlt, und dass es die Höhen, Tiefen und Breiten richtig zu beurteilen nicht im stande ist, dass aber nicht sowohl der Sinn als seine Verwendung die Ursache davon ist, braucht man nur darauf hinzuweisen, dass die Ingenieure und Architekten, ebenso auch die Maler einen schärferen Blick als die Uebrigen haben und den Raum am richtigsten beurteilen können. Nous n'avons nulle précision dans le coup d'oeil pour juger les hauteurs, les longueurs, les profondeurs, les distances, et la preuve que ce n'est pas tant la faute du sens que de son usage c'est que les ingénieurs, les arpenteurs, les architectes, les maçons, les peintres, ont en général le coup d'oeil beaucoup plus sûr que nous, et

apprécient les mésures de l'étendue avec plus de justesse; parceque leur métier leur donnant en ceci l'expérience que nous négligeons d'acquérir, ils ôtent l'équivoque de l'angle par les apparences qui l'accompangnent et qui déterminent plus exactement à leurs yeux le rapport des deux causes de cet angle. Emile livre II p. 111.

V. Gehörsempfindungen (L'ouîe).

Rousseau stellt von vornherein einen Unterschied zwischen den Geräuschen und den Tönen fest, ebenso wie Condillac, der in seinem Traité des Sensations (I. Teil VIII. Kap.) sagt: „Les corps font sur l'oreille deux sortes de sensations: l'une est le son proprement dit, l'autre le bruit. Rousseau's Ansicht nach liegt der Unterschied zwischen den Geräuschen und den Tönen darin, dass: „les sons ne sont appréciables „que par le concours de leurs harmoniques et que les bruits „ne le sont pas, parcequ'ils en sont dépourvus."

Was Rousseau unter dem Ausdrucke „harmonique" versteht, finden wir wieder bei Condillac „Traité des Sensations, I. VIII": „On a remarqué que dans la résonnance des corps sonores le son dominant est accompagné de deux autres qui ont avec lui un rapport déterminé et soumis au calcul. On les appelle „harmoniques" du son dominant. Ils se font entendre à la douzième et à la dix-siptième et l'on en fait la tierce et la quinte."

Was nun die Natur des Schalles überhaupt anbetrifft, so erklärt Rousseau die Luft für den Leiter der Töne und der Geräusche, denn sie ist wohl die einzige Substanz, welche zwischen dem klingenden Körper und dem Gehörssinne existiert. Rousseau bekämpft die unnatürliche und komplizierte Hypothese derjenigen, welche die Entstehung der Geräusche und der Töne mit der Annahme eines Fluidums zu erklären vermögen. Die Luft, sagt er, ist der einzige Leiter des Schalles und die genügt vollständig, um die Entstehung des Geräusches und der Töne zu erklären.

Die Resonanz der Töne (résonnance du son) oder besser

gesagt ihre Dauer und ihre Verlängerung (permanence, prolongement) hängt von den Schwingungen der Luft ab (agitation de l'air), welche die Gehörsempfindung verlängern, indem sie das Organ des Gehöres fortdauernd affizieren.

Die Dauer der Töne können wir wohl erklären, wenn wir Schwingungen voraussetzen, die auf einander folgen (se succèdent) und den Eindruck fortwährend zu erneuern pflegen.

Diese Bewegung der Luft, die wiederum Rousseau „agitation de l'air" nennt, mag ihrer Natur nach unerklärlich sein, sie scheint durch eine ähnliche Bewegung aus den Teilen des klingenden Körpers hervorgerufen zu werden. Einen Beweis dafür liefern die Schwingungen, welche die Saiten des klingenden Körpers erleiden.

Haben wir den Gesichtssinn mit dem Tastsinn verglichen, so wollen wir ihn jetzt mit dem Gehörssinn in Verbindung bringen.

Wir besitzen ein dem Gehöre völlig entsprechendes Organ, nämlich das Sprachorgan. Dagegen haben wir kein dem Gesichtssinne so genau entsprechendes. Daher kommt es, dass wir die Farben nicht ebenso gut reproduzieren können wie die Töne. Drei verschiedene Stimmen kann man beim Menschen unterscheiden:

a) die articulierte (la voix parlante),
b) die singende (la voix chantante),
c) die accentuierte oder pathetische (accentuée ou pathétique).

VI. Gemeinempfindungen (sens commun).

Zu den von Rousseau angeführten 5 Sinnen gehört noch ein sechster Sinn „sens commun". Rousseau sagt: „le sens commun est le sens qui résulte de l'usage bien réglé des autres sens et qui nous instruit de la Nature des choses par le concours de toute les apparences. Ce sixième sens n'a point par conséquent d'organe particulier; il ne réside

que dans le cerveau et ses sensations purement internes s'appellent perceptions ou idées". Emile II, 129. (Vergl. bei Aristoteles *τὸ κοινὸν αἰσθητήριον*).

---

b. Vorstellungen — Begriffe (Idées).

Wir sagten schon, dass Rousseau die Empfindungen als erste Elemente der Erkenntnis betrachtete, und dass er dieselben „abgelöste Gemälde der sinnlichen Gegenstände" „peintures absolues des Idées sensibles" zu nennen pflegte.

Aus der Vergleichung mehrerer aufeinander folgender oder gleichzeitiger Empfindungen, die unser Philosoph „sensations successives", „sensations simultanées" nennt, und aus dem Urteil, welches man sich darüber bildet, entsteht eine Art zusammengesetzter gemischter Empfindungen (sensations mixtes), die Rousseau „Idées" nennt. In dieser Auffassung der „Idée" als zusammengesetzter Empfindung zeigt sich wiederum der Einfluss Voltaire's, der in seinem Dictionnaire philosophique Art. Idée sagt: qu'est-ce que l'idée si non une image qui se peint dans mon cerveau? Et que c'est que le peintre qui fait a ce tableau? Ce n'est pas moi. Je ne suis pas assez bon dessinateur; c'est celui qui m'a fait, qui fait mes idées, ferner der Einfluss Locke's, der, wie wir schon oft hervorhoben, auf Rousseau mächtig gewirkt hat. Wir werfen nun die Frage auf: Worin liegt der Unterschied bei Rousseau zwischen einer Empfindung (sensation) und einer Vorstellung (idée)? Die Empfindungen (sensations) sind passiv empfangene Bilder (images) der sinnlichen Gegenstände, die Vorstellungen (idées) dagegen Begriffe der Gegenstände. Bei den Empfindungen tritt das Urteil rein passiv auf, indem es sich nur auf die Bestätigung beschränkt, dass das sinnlich Wahrgenommene wirklich wahrgenommen worden ist. Bei dem Begriffe (idée) dagegen verhält sich das Urteil rein aktiv. Dans la sensation, le jugement est purement passif, il affirme que l'on

sent ce qu'on sent. Dans la perception ou idée le jugement est actif, il rapproche; il compare, il détermine les rapports que le sens ne détermine pas. Voilà toute la différence, mais elle est grande. Jamais la Nature ne nous trompe; c'est toujours nous qui nous nous trompons. — Emile III, 175. Bei dem Begriffe (idée) stellt das Urteil zusammen, es vergleicht, es bestimmt Verhältnisse, die der Sinn zu bestimmen nicht im stande ist. Begriffe (idées) werden durch Vergleichung gebildet. Was setzt nun dieses Vergleichungsvermögen des Geistes voraus? Natürlich eine besondere Thätigkeit (activité de l'esprit), der Rousseau verschiedene Namen zu geben pflegt.

Er nennt sie:

a) attention,

b) réflexion,

c) méditation (raison siehe: Livre I, S. 189; Edition Hachette 216, 366, Livre II 35, 56, 57, 61, 76. „La première raison de l'homme est une raison sensitive"; c'est elle qui sert de base à la raison intellectuelle II, 129, 130, 267, 273, 294, 296, 348, 354, 417. III, 75 u. s. w.).

d) raison (car les deux sensations à comparer sont aperçues, leur impression est faite, chaque objet est senti, les deux sont sentis, mais leur rapport n'est pas senti pour cela. Si le jugement de ce rapport n'était qu'une sensation, et me venait uniquement de l'objet, mes jugements ne me tromperaient jamais, puisqu'il n'est jamais faux que je sente ce que je sens. — — — — Ajoutez à cela une réflexion qui vous frappera, je m'assure, quand vous y aurez pensé; c'est que, si nous étions purement passifs dans l'usage de nos sens, il l'y aurait entre eux aucune communication; il nous serait impossible de connaître que le corps que nous touchons et l'objet que nous voyons sont le même. Ou nous ne sentirions jamais rien hors de nous, ou il y aurait pour nous cinq substances sensibles, dont nous n' aurions nul moyen d'apercevoir l'identité. Emile 242, IV).

Durch diese Aktivität des Geistes werden die passiv empfangenen Sinnesbilder geordnet.

In der Art und Weise der Bildung der Begriffe liegt nun der besondere Charakter des menschlichen Geistes. Bildet ein Geist seine Begriffe nach wirklichen Verhältnissen, so ist er ein vernünftig real denkender Geist. Ist ein Geist zufrieden mit scheinbaren Verhältnissen, so ist er ein oberflächlicher Geist. Fasst ein Geist die Verhältnisse, wie sie in der That sind, so ist er ein mit klarer Auffassung begabter Geist. Fasst er dieselben unrichtig auf, so ist er ein unklarer Geist. Das grössere oder geringere Geschick im Auffinden der Verhältnisse, in der Vergleichung der Ideen, bildet Menschen von höherem oder niedrigerem Geiste. Rousseau unterscheidet eine sinnliche Vernunft (raison sensitive) von einer intellektuellen (raison intellectuelle). Die sinnliche Vernunft bildet aus Empfindungen Einzelvorstellungen (idées répresentatives), die intellektuelle zusammengesetzte Vorstellungen (idées mixtes) oder Ideen (des Idées).

Man sieht, dass Rousseau sich wiederum an die cartesianische Lehre von Geist und Materie anschliesst, indem er behauptet, die Empfindung sei als sinnliche Auffassung der Gegenstände der Aussenwelt zu erklären, während das Vergleichungsvermögen des Geistes nur durch die Annahme eines geistigen von der Materie qualitativ verschiedenen Prinzips gedacht werden kann.

---

c. Das Gedächtnis (mémoire).

In der Lehre Rousseau's über das Gedächtnis zeigt sich wiederum der Einfluss der aristotelischen Schule.

Aristoteles unterscheidet nämlich das Gedächtnis als blosses Beharren und Wiederauftauchen der Erinnerung „μνήμη“ vom Besinnen „ἀνάμνησις“, welches durch Assoziation der Vorstellungen vermittelt wird (Siebeck, Geschichte der Psychologie, I. Teil II. Abteilung).

Rousseau's Ansicht nach hängt die Entwickelung des Gedächtnisses mit der Entwickelung der Vernunft zusammen. Er meint nicht etwa, Gedächtnis (mémoire) und Vernunft (entendement) seien identisch. Im Gegenteil: er stellt von vornherein einen wesentlichen Unterschied zwischen dem Gedächtnisse und der Vernunft fest; beide Fähigkeiten sind verschieden, sie entwickeln sich aber einander parallel. Nach Rousseau ist das Gedächtnis eine Fähigkeit der Seele, wodurch wir nicht nur Empfindungen (sensations), sondern auch Vorstellungen und Begriffe (des Idées) behalten können. Und das ist gerade das Charakteristicum des Gedächtnisses, dass wir dadurch Begriffe (idées) behalten und reproduzieren können. Da das Kind vor dem Alter der Vernunft keine Begriffe (idées), sondern nur Empfindungen (sensations) hat, ferner da seine Urteilskraft (raisonnement) noch nicht entwickelt ist, so hat es auch kein wirkliches Gedächtnis. Die Kinder sind im stande, Töne, Figuren, Eindrücke zu behalten, aber sehr selten Begriffe, noch seltener Ideenverbindungen (liaisons des idées). Weder die Urteilskraft der Kinder noch ihr Gedächtnis ist vollkommen und entwickelt. — — les enfants n'étant pas capables de jugement, n'ont point de véritable mémoire. Ils retiennent des sons, des figures, des sensations, rarement des Idées, plus rarement leurs liaisons. Emile II, 76.

---

d. Die Einbildungskraft (Imagination).

Wir müssen von vornherein bemerken, dass Rousseau nicht versuchte, eine wissenschaftliche Erklärung der Einbildungskraft zu geben. — Er betont aber die grosse Bedeutung der Einbildungskraft im psychischen Leben. Was er über die Macht der Einbildungskraft sagt, zeigt wiederum den Einfluss Voltaire's, welcher von der Einbildungskraft sagt: (Dictionnaire philosophique art. Imagination): „Peut-être ce don de Dieu l'imagination est-il le seul insru-

ment pour le quel nous composons les idées et même les plus métaphysiques.“ — Rousseau betont die grosse Wichtigkeit der Einbildungskraft noch mehr als Voltaire. Die Macht derselben ist grenzenlos. Sie übt auf das psychische Leben einen solchen Einfluss aus, dass: „non seulement les vertus et les vices, mais les biens et les maux de la vie humaine naissent d'elle, et que c'est principalement la manière, dont on s'y livre que rend les hommes bons ou mauvais, heureux ou malheureux (Emile II).

---

e. Auffassung der Zeit (Temps) und des Raumes (Etendue).

Was Rousseau's Auffassung der Zeit anbetrifft, so müssen wir bemerken, dass wir darüber nichts bestimmtes sagen können, da in den verschiedenen Werken des Denkers wenig davon zu Gebote steht. Doch wollen wir das Wenige, was Rousseau hie und da darüber sagt, heraussuchen, indem wir einen flüchtigen Blick auf die Zeitauffassung Condillacs werfen. Condillac (Traité des Sensations) behauptet: „Trois choses concourent aux jugements que nous portons sur la durée: premièrement la succession de nos idées; en second lieu la connaissance des révolutions solaires; enfin la liaison des événements à ces révolutions.“ Mit der Auffassung der Zeit scheint sich Rousseau wiederum an Condillac angeschlossen zu haben.

In Wechsel, Veränderung, Uebergang liegt schon die Form der Zeit.

Die Succession der Töne in der Musik (siehe Rousseau's Dictionnaire de Musique art. „Temps“), der harmonische rhythmische Wechsel sind schon Bedingungen für die Entstehung der Zeitvorstellung. — Bezüglich der Auffassung des Raumes nahm Rousseau wiederum vollständig die Anschauung Condillac's an. Condillac nämlich meint: „Si notre Statue n'est frappée par aucun corps et si nous la plaçons dans un air tranquille, tempéré et où elle ne sente ni augmente,

ni diminue sa chaleur naturelle; elle sera bornée au sentiment fondamental et elle ne connaîtra son existence que par l'impression confuse, que résulte du mauvement auquel elle doit la vie. Le sentiment est uniforme et par conséquent simple à son égard; elle n'y saurait remarquer les differente parties de son corps. Elle ne les sent donc point les unes hors des autres. Elle est comme si elle n'existait que dans un point et il ne lui est pas possible de découvrir qu'elle est étendue." Erst durch die Bewegung, meint Condillac, bekommt man die Vorstellung des Raumes.

Rousseau drückt nun dieselbe Ansicht aus. Er behauptet nämlich, die Vorstellung des Raumes entstände aus der Vorstellung der progressiven Bewegung. Sans le toucher, sagt Rousseau, sans le mouvement progressif les yeux du monde les plus perçants, ne sauraient nous donner aucune idée de l'étendue. L'univers entier ne doit être qu'un point pour une huître, il ne lui paraîtrait rien de plus qu'une âme humaine informerait cette huître. Emile II, page 115.

Am Ende dieses Kapitels müssen wir bemerken, dass unser Philosoph in dem intellektuellen Teil der Psychologie keine Fortschritte gemacht hat. J. J. Rousseau eignete sich hier die Theorien der älteren und zeitgenössischen Denker an, resp. den doppelten Dualismus Descartes, sowie den Empirismus Lockes, den wir bei Condillac, Diderot und den übrigen französischen Sensualisten und Materialisten in seiner extremsten Entwickelung treffen. Wir müssen Rousseau als einen Eklektiker betrachten, der die Fähigkeit besass, mit scharfem Blick die Wahrheiten, die in den verschiedenen Systemen enthalten sind, zu entdecken. Der Schwerpunkt liegt jedoch bei dem französischen Denker an einer anderen Stelle. Nicht etwa in der schöpferischen Entwickelung neuer Gedanken, nicht in der systematischen Ordnung von Begriffen, die ein vollkommenes philosophisches Gebäude bilden, wie es z. B. bei Aristoteles, Spinoza und anderen der Fall ist, sondern die Grösse Rousseau's als

eines Psychologen und Aesthetikers liegt in der warmen und aufrichtigen Empfindung, die in allen seinen Schriften herrscht und welche den französischen Denker bei allen seinen Conceptionen begleitet, in der Schönheit des Stils und in der Beredsamkeit der Darstellung fremder philosophischer Dogmen, die durch seine Genialität einen eigenen Charakter gewinnen, in der lebhaften und künstlerischen Skizzierung der Ereignisse des psychischen Lebens.

C. Gefühlspsychologie.

a. Allgemeiner Ueberblick.

Die Bedeutung des Gefühles, dieses subjektivsten Teiles unseres psychischen Lebens, ist von der Philosophie der früheren Zeiten meist verkannt worden.

Die griechische Psychologie, die mittelalterliche, die Psychologie der Aufklärung ist eine Erkenntnis-, keine Gefühlspsychologie. Mit wenigen Ausnahmen erklärte man das Gefühl entweder für einen dem Willen verflochtenen oder von der Erkenntnis abgeleiteten, nicht für einen selbständigen psychischen Faktor. Warum die Psychologie früherer Zeiten die grosse Bedeutung des Gefühles verkannte, das ist leicht erklärlich. Das Gefühl, sagten wir, ist der subjektivste Teil unseres Daseins, aber gerade die Kenntnis des „κατ' ἐξοχήν" Subjektiven ist die schwierigste und die rätselhafteste.

Die ursprüngliche Psychologie war fast bei allen Völkern eine Erkenntnis-, keine Gefühlspsychologie. Das kann man für natürlich halten. Denn die Erkenntniselemente hängen mit der Aussenwelt, mit dem objektiven Sein zusammen. Dagegen spiegelt sich das Gefühl, als der subjektivste Teil des psychischen Lebens, in den Gegenständen der Aussenwelt nicht wieder, und es ist daher besonders schwer erkennbar.

„Die griechische Philosophie", sagt Wilhelm Volkmann (Lehrbuch der Psychologie VII, Hauptstück „Das Gefühl",

Cöthen 1876) ist zwar reich an eingehenden Untersuchungen über das Wesen der Lust und Unlust, stellt sich aber dagegen vorwiegend auf den ethischen Standpunkt. Die Folge davon ist, dass ihr einerseits Unlust nur als unbefriedigtes Begehren, Lust nur als Befriedigung gilt, und dass andererseits der Unterschied von Gefühl und Empfindung fast gänzlich verloren geht. Bei Plato, der die Befriedigung nur als die letzte Periode der Begierde auffasst, kommt noch die durch diese Anschauungsweise bedingte Herabsetzung der Lust in die Sphäre des Werdens, der Bewegung, hinzu.

Gegen diese Erklärung ist nun Aristoteles' Polemik der Hauptsache nach gerichtet, deren positiven Kern die Bezeichnung der Lust als eines ganz Fertigen „ἥδεσθαι γὰρ ἐν τῷ νῦν ὅλον ἐστι" bildet, das zu der Bewegung der Thätigkeit als ein sie vollendendes Ziel hinzutritt, womit freilich die nominale Definition der Rhetorik nicht ganz übereinstimmt." Auch Guido Villa sagt bezüglich der alten Anschauung vom Gefühl (Psicologia contemporanea Torino Ed. Fratelli Bocca Seite 389): „Il sentimento come dicemmo fu sempre la parte che la vecchia psicologia sacrificò più di tutte. Anche gli antichi non vedevano in noi che i due elementi del conoscere e dell'operare, due termini sui quali si costruivano tutti i sistemi di psicologia e di morale. Questo modo di vedere durò del resto fino a quasi tutto il secolo scorso.

Il concetto che informava queste teorie psicologiche era, come già dicemmo questo che la conoscenza, l'intelletto fosse la facoltà dominante dell'uomo, sotto di cui devono subordinarsi tutte le altre attivitâ le quali erano naturalmente inferiori." Die Patristik eignete sich im allgemeinen die Psychologie der Alten an, die sie unter der Einwirkung der christlichen Anschauung nur hie und da änderte.

Bezüglich der Lehre Augustin's erfahren wir aus der Geschichte der Psychologie von Hermann Siebeck (Gotha 1880) folgendes: „Der Ursprung der Gefühle und Affekte liegt in einer Aenderung der leiblichen Mischungen, welche

sich der Seele in der Empfindung kund giebt. Weil nun hiermit eine Störung der seelischen Selbständigkeit von Seiten des Leibes nahe gelegt sei, so suche die Seele sich dem von dorther kommenden Eindrucke gegenüber in derselben zu behaupten und zwar durch eine Gegenwirkung, welche denselben mit ihrer leitenden Thätigkeit in Uebereinstimmung findet oder übereinstimmend macht."

Thomas von Aquino's Gefühlslehre, bemerkt Wilhelm Volkmann (Lehrbuch der Psychologie II. B. S. 293), „geht von der Unterscheidung des „passio" im weiteren als blosse „receptio cum objectione" und engsten Sinne als corruptio d. h. alteratio in id quod non est conveniens sui, aus, und kommt zu der Formel, die eigentliche „passio" sei eine mit körperlicher Aufregung verbundene Bewegung des Begehrungsvermögens." Bei der Scholastik herrscht diese Unterscheidung, die Thomas von Aquino gab. Melanchthon betrachtet sogar, wie W. Volkmann bemerkt, „als Begierde nicht nur die Gefühle, sondern auch die betonten Empfindungen."

Von den Philosophen der Aufklärung betrachtet Descartes schon das Gefühl „emotiones internae" als seelisches Element gegenüber den „passiones", die nur körperliche Triebe sind. Doch hält Descartes das Gefühl nicht für ein selbständiges Seelenvermögen, sondern für ein von den Vorstellungen abgeleitetes Produkt. Spinoza versteht unter Affekten, Gefühlen corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coërcetur et simul harum affectionum ideas.

Si itaque alicuius harum affectionum adaequata possimus esse causa, tum per affectum actionem intelligo; alias passionem (Ethic pars III). —

Blaise Pascal ist wahrscheinlich der erste, der die Bedeutung und Selbständigkeit des Gefühles anerkannte. Er sagt (Pensées sur la religion, les passions de l'Amour, Ed. François de Neufchateau, Paris, S. 417): „Nous naissons avec un caractère d'amour à nos coeurs, qui se développe à mésure que l'esprit se perfectionne et qui me porte à aimer ce qui me paraît

beau sans que l'on nous ait jamais dit ce que c'est. Qui doute après cela si nous sommes au monde pour autre chose que pour aimer?" Leibniz betrachtet das Gefühl als eine verworrene Vorstellung.

Diese Vorstellung entspricht der Aussenwelt, indem Gott nach den Vorgängen in dieser die Modifikationen der Seele ordnete. Daher liegt auch der Grund für die Leidenschaften eigentlich in den Körpern (oder nach dem biblischen Ausdrucke im Fleische), deren Vorstellung Aufgabe der verworrenen Gedanken ist, und demnach dürfen die Leidenschaften mit Recht für Störungen (perturbationes animi) angesehen werden.

Bei Voltaire finden wir eingehende und bedeutende Gedanken über das Gefühl. Er sagt: „Dictionnaire philosophique art. Sensation p. 419". „Nous sommes étonnés de la pensée; mais le sentiment est tout aussi merveilleux. Un pouvoir divin éclate dans la sensation du dernier des insectes comme dans le cerveau de Newton. Cependant, que mille animaux meurent sous nos yeux vous n'êtes point inquiets de ce que deviendra leur faculté de sentir quoique cette faculté soit l'ouvrage de l'Ètre des Ètres; vous les regardez comme des machines de la Nature, nées pour périr et pour faire place à d'autres". Vauvenargues (Introduction à la connaissance de l'Esprit humain) glaubt an die Existenz eines von den körperlichen Trieben verschiedenen geistigen Gefühles. Die durch die Sinne verursachten Eindrücke lassen sich nicht erklären. Ihre Triebfedern sind uns unbekannt, denn die geheimnisvolle Beziehung, die zwischen den Dingen der Aussenwelt und uns stattfindet, ist kaum erklärlich. Die Gefühle aber, die dem Geiste entstammen, sind uns bekannter, als die durch die Sinne verursachten Eindrücke. Ihr Prinzip haben sie in der Liebe (amour) oder der Vollkommenheit des Daseins, oder in dem Gefühle von dessen Unsicherheit oder Unvollkommenheit.

Aus diesem Ueberblick erkennen wir, dass die Bedeutung des Gefühles von der vorrousseauschen Philosophie mit

wenigen Ausnahmen nicht genügend gewürdigt worden ist. Erst Rousseau tritt bahnbrechend auf und betont die Wichtigkeit des Gefühles als des subjektivsten, innerlichsten Teils unseres psychischen Lebens. „Exister pour nous“, ruft er, „c'est sentir; nos sentiments sont antérieurs à nos idées — nous sentons nécessairement avant de connaître. Les actes de la conscience ne sont pas de jugements mais de sentiments. Quoique nos idées nous viennent du dehors, les sentiments qui les apprécient sont au dedans de nous et c'est par les sentiments que nous connaissons la convenance ou disconvenance qui existe entre nous et les choses que nous devons chercher ou fuir.“ (Emile IV.)

Das Gefühl ist nach Rousseau der innerlichste Teil unseres Ich, der Leiter und Führer unseres ethischen, religiösen, ästhetischen, ja intellektuellen Lebens.

Eine bahnbrechende Wirkung haben diese neuen Ideen Rousseau's vom Gefühl geübt, eine neue litterarische Aera eröffnet.

Rousseau's Werke sprechen zum Gefühl, zur Leidenschaft. Guida Villa sagt mit Recht (Psicologia contemporanea), dass Rousseau „insorgendo contro l'aridità degli spiriti logici e matematici che dirigevano il pensiero europeo, rivendicava i diritti del sentimento, cioè della parte più soggettiva della nostra coscienza, e che non può essere oggetto di determinazioni ben definite e precise.“ Wir wollen jetzt das Gefühl im einzelnen besprechen.

---

b. Verhältnis des Gefühls zu den ethischen Werturteilen.

Ein Problem von grosser Bedeutung, welches mit dem Probleme des ethischen Gefühles zusammenhängt, ist bei Rousseau das Problem der Selbst- und Eigenliebe. Als wir vom Selbstbewusstsein (conscience) sprachen, erklärten wir, was Rousseau unter Selbst- und Eigenliebe verstände. Wir sagten nämlich, dass er die Selbstliebe (Amour de soi) für ein natürliches Gefühl, die Liebe zu seinem eigenen Ich

erkläre, die Eigenliebe „Amour propre“ dagegen für ein von der Selbstliebe abgeleitetes Gefühl, welches erst im entwickelten Gesellschaftsleben erscheint, weil es ein bewusstes Verhältnis zu anderen voraussetzt und Vorzüge vor anderen sich anzueignen strebt. Da die Selbst- und Eigenliebe mit der Entstehung des ethischen, ja gewissermassen auch des religiösen Gefühles zusammenhängt, so wollen wir nicht unterlassen, dieselbe eingehend zu erörtern. Vor allem werfen wir die Frage auf: Tritt die Unterscheidung von Selbst- und Eigenliebe erst bei Rousseau auf oder finden wir sie schon bei seinen Vorgängern?

Darauf ist zu antworten, dass der Begriff der Selbst- und Eigenliebe ältesten Ursprungs zu sein scheint.

Sagt doch Aristoteles (Ethic. Nic. lib. IX, Cap. VIII): *Ἀπορεῖται δὲ πότερον δεῖ φιλεῖν ἑαυτὸν μάλιστα ἢ ἄλλον τινά· ἐπιτιμῶσι γὰρ τοῖς ἑαυτοῖς μάλιστα ἀγαπῶσι. καὶ ὡς ἐν αἰσχρῷ, φιλαύτους ἀποκαλοῦσι· δοκεῖ τε ὁ μὲν φαῦλος ἑαυτοῦ χάριν πάντα πράττειν· καὶ ὅσῳ ἂν μοχθηρότερος ᾖ τοσούτῳ μᾶλλον. ἐγκαλοῦσι δὴ αὐτῷ, οἷον ὅτι οὐδὲν ἀφ' αὑτοῦ πράττει· ὁ δὲ ἐπιεικὴς διὰ τὸ καλόν καὶ ὅσῳ ἂν βελτίω ᾖ μᾶλλον διὰ τὸ καλόν καὶ φίλε ἕνεκα· τὸ δ'αὑτοῦ παρίησι. Τοῖς λόγοις δὲ τούτοις τὰ ἔργα διαφωνεῖ οὐκ ἀλόγως — — — εἴρηται γάρ ὅτι ἀπ'αὐτοῦ πάντα τὰ φιλικὰ καὶ πρὸς τούς ἄλλες διήκει καὶ αἱ παροιμίαι δε πᾶσαι ὁμογνωμοῦσιν, οἷον τὸ, μία ψυχή· καὶ, κοινὰ τὰ τῶν φίλων καί, γόνυ κνήμης ἔγγιον· πάντα γαρ ταῦτα πρός αὐτὸν μάλισθ' ὑπάρχει.*

Bezüglich der Selbst- und Eigenliebe treffen wir in der Philosophie der Renaissance eingehende Gedanken bei Bernardo Telesio (De rerum natura juxta propria principia 1588), bei Giordano Bruno (siehe Bernardo Spaventa Saggi critici di filosofia politica e religione Roma 1899 cap. Giordano Bruno.)

Thomas Campanella (De Sensum rerum et Magia) sagt darüber Folgendes: „Essentiatur Deus potentia, sapientia et amore. — Hujus essentiationis imaginem et vestigium quaerimus in omni re. — Absolutae enim sunt potentia essendi, sa-

pientia essendi. amor essendi; sunt enim omnia, quia possunt esse, et quia amant esse. si enim non amarent esse, nec sui esse conservationem procurarent, quantum possunt. Ac non amant bonum quod non sentiunt bonum, igitur sensum abditum habent sui esse. Non sentiunt autem nisi possint: amor ergo a sensu et a potentia; sensus vero a potentia sola est, sicut theologia docet (De sensu Defensio Seite 98). (Vergl. Bernardo Spaventa Saggi critici di Filosofia politica e religione cap. Campanella Seite 107; Harald Höffding, Geschichte der neueren Philosophie, Leipzig. I. Bd., S. 170. Philosophie der Renaissance). Bei Spinoza finden wir ähnliches. In seinem „Discours sur les passions de l'amour" (Pensées sur la religion et sur quelques autres sujets) sagt Blaise Pascal folgendes: „L'homme n'aime pas à demeurer avec soi. cependant il aime: il faut donc qu'il cherche ailleurs de quoi aimer. Il ne le peut trouver que dans la beauté; mais comme il est lui même la plus belle créature que Dieu ait jamais formée. il faut qu'il trouve dans soi-même le modèle de cette beauté qu'il cherche au dehors. Chacun peut en remarquer en soi-même les premiéres rayons et selon que l'on s'aperçoit que ce qui est au dehors y convient ou s'en éloigne ou se forme les idées de beau et de laid sur toutes choses. Bei Shaftesbury (Verdienst und Tugend) treffen wir den Begriff der Selbst- und Eigenliebe. Aber Vauvenargues war doch derjenige Denker, der den Unterschied zwischen Selbst- und Eigenliebe am deutlichsten feststellte. (Introduction à la connaissance de l'Esprit humain 1746 1, 26). Voltaire trennte wiederum die Selbst- von der Eigenliebe nicht durchaus. In seinem Dictionnaire philosophique édition Paris 1878 sagt er: „Ceux qui ont dit que l'amour de nous-mêmes est la base de tous nos sentiments et de toutes nos actions ont donc eu grande raison dans l'Inde, en Espagne et dans toute la terre habitable et comme on n'écrit point pour prouver aux hommes qu'il ont un visage il n'est pas besoin de leur prouver qu'ils ont de l'amour-propre. — Wohl ist die Frage von der Selbst-

und Eigenliebe (amour de soi, amour propre) von der Philosophie aller Zeiten in Betracht gezogen und erläutert worden, Rousseau aber hat auf ihre Weiterentwickelung einen besonders starken Einfluss gehabt.

Die Selbst- und Eigenliebe „l'amour de soi, l'amour propre" sind die schwerwiegenden Probleme, welche unseren Philosophen stets beschäftigt haben und von deren Lösung er die wichtigsten moralischen, ja auch religiösen Fragen abhängen liess.

Die Selbstliebe ist das ursprünglichste Gefühl, die Liebe zu dem eigenen Ich, „un sentiment bon et absolu", das erste Gefühl, welches schon in der Kindheit erscheint. Die Selbstliebe ist die Quelle der natürlichen Leidenschaften, die mit unserer Selbsterhaltung zusammenhängen. „La source de nos passions", sagt Rousseau, „l'origine et le principe de toutes les autres, la seule qui naît avec l'homme et ne le quitte jamais, est l'amour de soi: passion primitive, innée, antérieure à toute autre, et dont toutes les autres ne sont, en un sens, que des modifications Emile IV, 183.

Die Eigenliebe dagegen ist ein von der Selbstliebe abgeleitetes Gefühl („un sentiment relatif") ausserhalb der Grenzen des natürlichen, des wahren Lebens. Die Entstehung der Eigenliebe setzt ein kulturelles, gesellschaftliches Leben voraus, welches die Grenzen des natürlichen überschreitet und das, als den Gesetzen der Natur nicht entsprechend, Unglück und Elend hervorruft. Ist die Selbstliebe die Quelle der natürlichen Leidenschaften, die, wie wir schon sagten, mit der Selbsterhaltung zusammenhängen, so stammen aus der Eigenliebe die verächtlichen Leidenschaften (passions irascibles et haineuses), denn „l'amour propre est un sentiment relatif par lequel on se compare, qui demande des préférences, dont la jouissance est purement négative et qui ne cherche plus à se satisfaire par notre bien mais seulement par le mal d'autrui. Emile pag. 284; von Amour de Soi et amour propre spricht Rousseau II 183—185 (Ed. Hachette, Paris), IX 107, 386 u. d. f.

Hochmut, Eitelkeit, Selbstüberschätzung sind die traurigen Erzeugnisse der Eigenliebe. Die Eigenliebe übt nicht nur auf unsere ethischen, sondern auch auf unsere intellektuellen Werturteile einen mächtigen Einfluss aus. „L'amour propre", sagt Rousseau, „fait qu'on voit ce qu'on croit et pas ce qu'on voit. On explique tout selon le préjugé qu'on a et on ne se console de l'erreur où l'on pense avoir été qu'en se persuadant que c'est faute de l'attention non de pénétration qu'on y était tombée." Du Système de conduite envers Jean-Jacques. I Dialogue 155.

Wir fragen nun: wie verhält sich die Selbst- und Eigenliebe zu den übrigen Gefühlen, besonders zu den ethischen Gefühlen, um welche es sich hier handelt? Inwiefern ist die Selbstliebe ihre Grundlage? Die Selbstliebe ist das natürlichste, ursprünglichste Gefühl, welches von Jugend auf den Menschen beherrscht, denn das Kind beginnt damit, vor Allen sich selbst zu lieben.

Aus der Selbstliebe nun entsteht die Liebe zu anderen. Die Entstehung dieses zweiten Gefühles bedarf einer weiteren Erörterung. Das Kind liebt seine Angehörigen, weil sie ihm Schutz und Beistand geben, und weil es in dem schwachen Zustande, in welchem es sich befindet, nur diejenigen kennt, welche für seine Bedürfnisse sorgen. Anfangs ist seine Anhänglichkeit an seine Mutter oder an seine Wärterin nur der Gewohnheit zuzuschreiben. Es sucht sie überall, weil es sie überall braucht, und viel Zeit muss vergehen, bevor das Kind zu begreifen im stande ist, dass seine Schützerinnen nicht nur zu seiner Verfügung stehen, sondern auch, dass sie ihm nützlich sein wollen. Hat das Kind nun diese Gesinnung gefühlt, so fängt es erst an, seine Schützerinnen zu lieben. Die Unterstützung, der Beistand, die dem Kinde erzeigt werden, geben ihm die erste Veranlassung zur Liebe zu anderen.

Das erste Gefühl, welches aus der Selbstliebe entsteht, ist also die Freundschaft. „Le premier sentiment", sagt Rousseau, „dont un jeune homme élevé soigneusement est susceptible n'est pas l'amour c'est l'amitié" II, 190. Le premier

acte de son imagination naissante est de lui apprendre qu'il a des semblables et l'espèce l'affecte avant le sexe Emile II, 190. Sonst spricht Rousseau von der Freundschaft: II, 204, IV, 156, 235, X, 148, 150, XI, 266, XII, 128.

Die Selbstliebe entwickelt sich weiter zu Mitleid und Menschenliebe. Damit man im stande ist, die Schmerzen leidender Wesen zu fühlen, muss man natürlich selbst gelitten haben. Man muss wissen, dass es auch andere Wesen giebt, die dieselben Schmerzen gefühlt haben, welche man selbst gelitten hat. Das Seufzen und Klagen Anderer stimmt das Kind schon in frühester Jugend traurig. Die Kämpfe eines sterbenden Tieres bereiten ihm eine geheimnisvolle Angst. Woher kommen nun diese Gemütsbewegungen, „ces beaux mouvements“? Von ihrem Ursprung hat das Kind keine Ahnung und doch leidet es darunter. Daraus entsteht das Mitleid „le premier sentiment relatif qui touche le coeur humain selon l'ordre de la Nature“. Emile IV, 193.

Nie würden wir von den Schmerzen eines leidenden Wesens gerührt, wenn wir uns nicht an seine Stelle versetzen und mit dem leidenden Wesen identifizieren könnten. Wir leiden insofern, als wir fühlen, dass das betreffende Wesen an demselben Schmerz leidet, den wir an dessen Stelle empfinden würden.

Rousseau hält das Mitleid für die ursprünglichste, natürlichste Tugend „la seule vertu naturelle“. Das Gefühl des Mitleides wurzelt tief in unserer Seele. Sogar bei den Tieren lassen sich Spuren des Mitleides erkennen, ohne dass man an die Mutterliebe zu denken braucht, die sich blindlings für ihre Jungen opfert. Die Pferde gehen sehr widerwillig über ein lebendes Wesen. Aus dem schmerzlichen Geschrei des Viehes, welches in das Schlachthaus getrieben wird, sieht man, welch schrecklichen Eindruck die ganze Oertlichkeit auf dasselbe macht. Die Macht des Mitleides ist so gross, dass es bei den moralisch verkommensten Menschen nicht durchaus fehlt. Der blutdürstige Sulla war trotz seiner Grausamkeit empfindsam

und sogar empfindlich gegen Leiden, die er nicht verursacht hatte. „Mollissima corda humano generi dare se Natura fatetur, quae lacrimas dedit quae nostri pars optima sensus!“ Juven: Sat. XV, 131.

Aus dem Mitleide lassen sich die übrigen Tugenden: Edelmut, Grossherzigkeit. Menschenfreundlichkeit, ableiten. Nun fragt Rousseau: Ist das Gefühl des Mitleides stärker im Naturzustande oder im kultivierten Zustande des Menschen? Im Naturzustande, behauptet der französische Denker, ist es allerdings stärker als in dem entwickelteren. Denn, wenn das Gefühl des Mitleides, wie wir sagten, uns an die Stelle des leidenden Wesens versetzt, so wird es um so mächtiger sein, je mehr wir uns mit dem leidenden Wesen am innerlichsten identifizieren. Diese Identifizierung dürfte im Naturzustande intimer gewesen sein, als im civilisierten, wo der Egoismus herrscht und das Gefühl durch die Uebermacht der Vernunft zurückgedrängt wird.

Das Mitleid hängt weiter mit der Erhaltung der Art zusammen (concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce). Im Naturzustande des Menschen gab es kein schützendes Gesetz. Nur das Mitleid herrschte. Man kann sogar sagen. dass die Macht des Mitleides grösser war, als der Zwang späterer positiver Gesetze. Aus dem Mitleide stammt auch die Abneigung gegen grausame Handlungen.

„Benevolentia nihil aliud est quam cupiditas, ex com„miseratione orta.“ Spinoza, Ethic. III, pr. 27.

Das Mitleid entwickelt sich weiter zur Güte und Gerechtigkeit. In der psychogenetischen Auffassung der beiden neuen Gefühle ist Rousseau bahnbrechend bezüglich des Verhältnisses zu den ethischen Werten in ihrer vollständigen Entwickelung. Güte und Gerechtigkeit sind Rousseaus Ansicht nach keine abstrakten Begriffe (des êtres moraux). Ihre Existenz ist unstreitbar, sie hängt mit dem Gefühl zusammen, sie wird durch die Vernunft gewertet. Gäbe es kein Gefühl, so würde die Vernunft allein kein allgemeingültiges Gesetz feststellen können und das ganze Naturrecht wäre eine Chimäre, wenn es nicht aus dem Gefühle erwüchse.

Im Gefühle liegt die Moralität unserer Handlungen. Ist das Gute thatsächlich gut, so muss es in der Tiefe unseres Herzens ebenso wie in unseren Thaten sein. Steht die Moralität im Einklang mit unserer Natur, so ist der Mensch insofern geistig gesund, als er gut ist. Ist es aber nicht der Fall, so schlägt die Güte beim Menschen zu einem Verbrechen gegen die Natur selbst um. Wenn der Mensch geschaffen wäre, seinen Mitmenschen Leiden und Schaden zu bereiten, so würde er ebenso ein entartetes Geschöpf sein, wie ein Erbarmen übender Wolf. Die Tugend wäre dann etwas Unnatürliches und würde nur Gewissensbisse hervorrufen.

Es geschieht aber das Gegenteil. Denn lassen wir jedes persönliche Interesse bei Seite und fragen wir: Bereitet ein Akt der Wohlthätigkeit oder ein Akt der Bosheit uns mehr Freude? Ruft das Glück oder die Qual eines anderen angenehmere Gefühle hervor? Können wir mit Verbrechern Mitleid haben?

Obwohl man behauptet, Alles ausser unserem persönlichen Interesse sei uns gleichgültig, so tröstet uns gerade im Gegenteil in unseren Leiden Freundschaft und Nächstenliebe und sogar in unserer Freude beschleicht bei einer allzu grossen Vereinsamung uns die Trauer, weil wir die Freude Niemandem mitteilen können.

Wenn wir annehmen, dass kein moralisches Gefühl in unserem Herzen vorhanden ist, wie werden wir denn die Ursache der Bewunderung heldenmütiger Thaten „ces transports d'admiration pour les actions héroïques", die tiefe Verehrung grosser Seelen, erklären können? Giebt es überhaupt eine Beziehung zwischen der Begeisterung für die Tugend und unserem eigenen Interesse? Dass ein Mensch vor zweitausend Jahren gut oder böse gewesen ist, geht uns gar nichts an, und doch erregt es unser Gefühl ebenso, wie eine gegenwärtige That. Wir lieben das Gute um seiner selbst willen, wir hassen das Böse, weil es das Böse ist. „Ôtez", sagt Rousseau, „cet amour du beau, vous ôtez tout

le charme de la vie." Freudenleer geht derjenige durch das Leben, welcher so weit gekommen ist, nur sich selbst zu lieben, sich nur auf sich selbst zu beschränken, in dessen Seele verächtliche Leidenschaften die grossen Gefühle erstickt haben. Nie schlägt sein kaltes Herz vor Wonne, nichts rührt ihn zu Thränen, nie wird er eine wahre Freude geniessen. Das moralische Gefühl ist so tief der menschlichen Seele eingeprägt, dass es sich sogar im Verbrecher offenbart. Diebe und Mörder helfen manchmal Armen und Schwachen. Prüfen wir alle Völker der Erde, erforschen wir die Geschichte aller Zeiten, so werden wir unter so vielen wunderlichen, ja sogar unmenschlichen Arten der Gottesverehrung, unter einer ausserordentlichen Verschiedenheit der Sitten und Gebräuche doch überall im Grunde dasselbe moralische Gefühl, dieselben moralischen Grundsätze auffinden.

Aus dem, was wir vom Mitleid und von der Gerechtigkeit gesagt haben, erkennen wir, wie sich das Gefühl zu den ethischen Werten verhält. Es handelt sich nämlich um folgendes Dilemma:

Liegen die ethischen Werte im Gefühl, sind sie, wie Rousseau zu sagen pflegt, „affections de l'âme", oder beruhen sie nur auf dem Egoismus, wurzeln sie, wie Helvetius behauptet, im „intérêt bien entendu?" Existiert das ethische Gefühl in der That, so kann man an einer objektiven Moral nicht im geringsten zweifeln. Giebt es aber kein moralisches Gefühl, so ist die Moral nur ein Wort, eine Abstraktion, ein Schattenspiel. Mit dem Gefühle der Gerechtigkeit hängt das Gefühl der Freiheit zusammen. Die Freiheit unterscheidet die Menschen von den Tieren, das Gefühl der Freiheit wurzelt tief im menschlichen Herzen.

Der Mensch ist frei und selbständig, er handelt aus eigenem Antriebe. Nicht das Wort Freiheit, wie manche Denker behaupten, ist nichtssagend, sondern das Wort Notwendigkeit. Denn, wenn man Wirkungen, die nicht aus einem thätigen Wesen hervorgehen, annimmt, so verfällt man

einer Absurdität, nämlich Wirkungen ohne Ursachen anzunehmen. Entweder muss man keinen ersten Anstoss annehmen, oder man muss unbedingt denken, dass diese erste Bewegung einer vorhergehenden Ursache entbehrt, und sohin, dass es keinen freien Willen ohne Freiheit geben kann. Die Natur hat den Menschen frei geschaffen, damit er sich aus freier Wahl für das Gute oder für das Böse entscheide. Die Grundlage der Freiheit ist wiederum das Gefühl: „Nous ne nous supposons point actifs et libres, nous sentons que nous le sommes". Von der Freiheit spricht Rousseau I, 29, V, 34, II, 51, 251, 252, 290, III, 26.

Die Frage nach der Freiheit werden wir, wenn wir von der Willenspsychologie Rousseaus's sprechen, genauer behandeln. Das Problem haben wir hier nur deshalb leicht gestreift, weil es durch das Gefühl mit den ethischen Werten im Zusammenhange steht.

II. Verhältnis des Gefühles zur Religion.

„Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas."
Pascal.

Als wir von der Selbstliebe sprachen, sagten wir, dass Rousseau nicht nur das ethische Gefühl, sondern auch das religiöse als Erweiterung der Selbstliebe betrachtete. Wir wollen nun untersuchen, wie sich Rousseau das denkt.

Vor allem müssen wir wissen, was unser Philosoph unter religiösem Gefühl versteht. Das religiöse Gefühl ist, seinem Wesen nach, Ehrfurcht und Bewunderung gegen Gott, als der Quelle alles Guten. Wir fühlen eine tiefe Dankbarkeit gegen das höchste Wesen, dem wir alles zu verdanken haben. Aus dieser Dankbarkeit, welche aus der Selbstliebe entsteht, bildet sich das religiöse Gefühl.

Rousseau meint ferner, dass die Träumerei und die Ekstase, diese Zustände, in denen man sich frei und harmo-

nisch fühlt, als ob man ein Gott wäre, (on se suffit soi-même comme Dieu) Wirkungen des Selbsterhaltungstriebes seien.

Mehr als die Vernunft vereinigt das Gefühl den Menschen mit der Gottheit. Der Mensch weiss, vielmehr aber fühlt er „il sent", dass das Universum von einem allmächtigen Wesen regiert wird, und dieses Wissen, oder vielmehr dieses Gefühl ist ihm von grosser Wichtigkeit. Ist aber das Universum von Ewigkeit her? Giebt es einen einzigen Urquell aller Dinge? Welche ist seine Natur? Die Lösung dieser schwerwiegenden Probleme ist dem beschränkten menschlichen Geiste nicht möglich. Gottheit, Seele, Unsterblichkeit, diese drei Probleme können überhaupt nie wissenschaftlich gelöst werden. Hier erkennt man den Einfluss Rousseau's auf Immanuel Kant, welcher auch die Lösung dieser Probleme für unmöglich hielt, wie überhaupt Rousseau auf ihn stark gewirkt hat. In den Fragmenten W. 11, 240 sagt Kant: „Ich fühle den ganzen „Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe, darin „weiter zu kommen, oder auch die Zufriedenheit bei jedem „Fortschritte. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses Alles „könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete „den Pöbel, der von nichts weiss. Rousseau hat mich zu„recht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, „ich lerne die Menschen ehren und würde mich viel unnützer „finden, als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, „dass diese Betrachtung allen übrigen einen Wert erteilen „könnte, die Rechte der Menschheit herzustellen." Ausg. von K. Rosenkranz und Friedr. Schubert, Leipzig 1842.

Nun sagt Rousseau: Sei das Universum ewig oder erschaffen, habe es ein aktives oder ein passives Prinzip, immer steht so viel fest, dass das Ganze eine Einheit bildet und ein einziges geistiges Wesen offenbart, denn nichts existiert, das nicht in diesem Systeme seinen richtigen Platz einnähme und nicht demselben Zwecke, nämlich der Erhaltung des Ganzen in der bestehenden Ordnung, entspräche. Dieses Wesen, dieses selbstthätige Wesen, welches Willen und Macht besitzt, das Weltall bewegt, alle Dinge ordnet, nennt

J. J. Rousseau „Gott“, „Dieu“. Die Begriffe Intelligenz, Macht, Willen verbindet er mit diesem Namen, ebenso auch die Idee Güte als notwendige Folge der vorher genannten Begriffe.

Dennoch ist ihm das Wesen, welchem er diese Attribute beigelegt hat, ebenso unbegreiflich wie zuvor. „Ich erkenne Gott“, sagt Rousseau, „in seinen Werken, vor Allem aber fühle ich ihn in mir selbst. Will ich aber die Gottheit ihrem inneren Wesen nach kennen lernen, so verliere ich mich im Chaos der Unwissenheit, mein Geist verwirrt sich, er vermag nichts mehr zu erkennen.“

„We are such stuff
„As dreams are made of, and our little life
„Is rounded with a sleep. Shakespeare.

„These are blind fancies, reason cannot know
„What sense can neither feel nor thought conceive;
„There is delusion in the world, and woe,
„And fear and pain. We know not whence we live
„Or why, or how; or what mute power may give
„Their being to each plant and star and beast
„Or even these thoughts.

Shelley (Selections from the revolt of Islam Seite 125).

Fühlen kann man nach Rousseau's Ansicht die Gottheit, nicht beweisen; aber gerade das Gefühl ist für die Existenz Gottes der mächtigste Beweis.

„On a pas besoin d'aller loin pour aller chercher les principes de la religion, on doit chercher dans son coeur et l'on y trouve (Bekenntnis des sav. Vikars).

Erinnert nicht dieses Bekenntnis Rousseau's an Dantes Inferno, wo Beatrice sagt (Canto II. V. 55—84):

„Jo sono Beatrice che ti faccio andare,
„Amor mi mosse che mi fa parlare
„Vegno di loco dove tornar disio“,

ebenso an die Worte Giordano Bruno's (Cena delle Ceneri): „Noi abbiamo dottrina di non cercar la divinità

„rimossa a noi, se l'abbiamo a presso anche di dentro più „che noi medesimi siamo dentro a noi", besonders aber auch an die Worte Goethe's (Faust I. Teil):

„Wer darf ihn nennen?
„Und wer bekennen:
„Ich glaube ihn,
„Wer empfinden
„Und sich unterwinden
„Zu sagen: ich glaub' ihn nicht?
„Der Allumfasser
„Der Allerhalter
„Fasst und erhält er nicht
„Dich, mich, sich selbst?
„Wölbt sich der Himmel nicht da droben
„Liegt die Erde nicht hierunter fest?
„Und steigen freundlich blickend
„Ewige Sterne nicht herauf?
„Schau ich nicht Aug' in Auge Dir
„Und webt in ewigem Geheimnis
„Unsichtbar, sichtbar neben Dir?
„Erfüll' davon Dein Herz, so gross es ist
„Und wenn Du ganz in dem Gefühle selig bist,
„Nenn' es dann, wie Du willst,
„Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
„Ich habe keine Namen dafür!
„— Gefühl ist alles;
„Name ist Schall und Rauch
„Umnebelnd Himmelsglut.

III. Verhältnis des Gefühls zu den intellektuellen Wahrheiten.

J. J. Rousseau betrachtet das Gefühl als Kriterium der intellektuellen Wahrheiten. „La raison", sagt er, „prend à la longue le pli que le coeur lui donne; et, quand on veut

penser en tout autrement que le peuple, on en vient à bout tôt ou tard. Correspondance Année 1769 Vol. XII, 144.

Das Gefühl ist der Führer und Leiter des Verstandes. Vieles können wir denken und hören, was wahrscheinlich mit der Philosophie und mit der Wissenschaft nicht vollständig übereinstimmt, und doch fühlen wir in uns eine tiefe, innerliche Ueberzeugung „assentiment intérieur", die wohl massgebender ist, als alle philosophischen Argumente. Diese Ueberzeugung hält Rousseau für ein natürliches Gefühl, oder besser gesagt, eine unmittelbare Erkenntnis, welche die Natur selbst uns gab, um uns vor den Irrtümern des Verstandes zu warnen.

Nehmen wir etwa absurde Argumente an, so kommt das Gefühl mit seinem Widerspruch, der unsere Uebereinstimmung verdammt. „Ce sentiment intérieur", sagt Rousseau, „est celui de la Nature elle-même; c'est un appel de sa part contre les sophismes de la raison; et ce qui le prouve est qu'il ne parle jamais plus fort que quand notre volonté cède avec le plus de complaisance aux jugements qui s'obstine à rejeter. — Vol. XII, 144 Correspondance.

IV. Verhältnis des Gefühles zu den ästhetischen Werten.

Das Verhältnis des Gefühles zu den ästhetischen Werten entspricht vollständig dem Verhältnisse des Gefühles zu den ethischen Werten. Rousseau betrachtet nämlich das ästhetische Gefühl, die Begeisterung für die Schönheit, als eine Liebe zum Guten (eine Phase der Liebe zum Guten), Gut und Schön haben einen und denselben Ursprung (dans la Nature bien ordonnée) und eine Seele, welche sich für das Gute begeistert, schwärmt auch unbedingt für das Schöne, da Schön und Gut einer gemeinsamen Quelle entspringen. „Une âme", sagt Rousseau, „touchée des charmes de la vertu doit en proportion être aussi sensible à tous les autres genres de la beauté. (La nouvelle

Héloïse livre 1). Rousseau erklärt das Schönheitsgefühl ebenso wie Plato für eine „ἡδονὴ καθαρά“ (Phädr. p. 268).

Die Existenz des Schönen ist ebenso absolut und unbestreitbar wie die Existenz des Guten, beide sind verschiedene Manifestationen desselben Gefühles, sodass, wenn man die Existenz des Guten annimmt, man an der Existenz des Schönen nicht zweifeln darf und umgekehrt. Wie verschieden war die Anschauung der zeitgenössischen Denker Rousseau's von der Schönheit! Wie verschieden z. B. von Voltaire's Anschauung, der das Gefühl der Schönheit für etwas bedingtes, durchaus relatives hielt. Er sagt „Demandez à un crapaud ce que c'est que la beauté le grand Beau, to kalon? Il vous répondra que c'est sa crapaude avec deux gros yeux ronds sortant de sa petite tête une gueule large et plate un ventre jaune. Interrogez un nègre de Guinée le beau est pour lui une peau noire, huileuse, des yeux enfermés un nez épaté. Interrogez le diable; il vous dira que le beau est une paire de cornes quatre griffes et une queue (Voltaire Dictionnaire philosophique Art. Beau). Vielleicht aber kommt Voltaire's kühle, leidenschaftslose Beurteilung der Schönheit der Wahrheit näher als Rousseau's leidenschaftlich begeisterte. Auch er hätte mit Lope de Vage sagen können:

> Hablame y dime si tengo mi fantasia en tu
> Sombra fuera de mi entendimiento!
>
> (La Esclava de su galan Escena XV).

Ein Problem, das Rousseau stets beschäftigt hat, und welches mit dem ästhetischen Gefühle zusammenhängt, ist das Problem der subjektiven Auffassung des Schönen, oder besser des verschiedenen oder schwankenden Schönheitssinnes „Les principes du Goût.“ Er sagt „Plus on va chercher loin la définition du Goût, plus on s'égare. le goût n'est que la faculté de juger de ce qui plaît ou déplaît au plus grand nombre“. II 122, 313, 314, 515, 516, IV 36, 37.

Will man sich von dieser Definition entfernen, so versteht man nicht mehr, was überhaupt der Schönheitssinn ist. Aus dieser Definition aber folgt nicht etwa, dass die richtige

Beurteilung der Schönheit der blossen Mehrheit angehört. Denn obschon das richtige Urteil der allgemeinen Auffassung näher steht, so giebt es doch wenige Menschen, die mit ihr vollständig übereinstimmen, und obgleich das Zusammentreffen der individuellen Anschauungen den richtigen Schönheitsbegriff bildet, giebt es wenige Menschen, welchen man einen guten Geschmack „un bon goût“ zugestehen kann, ebenso wie es wenige Personen giebt, die man schön nennen kann, trotzdem Schönheitsbedingungen vorhanden sind. Hier handelt es sich nicht um etwas, was wir lieben, weil es uns nützlich ist, oder etwas, was wir hassen, weil es uns schadet, denn das Schönheitsgefühl beschränkt sich auf Dinge, die uns, vom utilitaristisch-physischen Standpunkt aus, gleich gültig sind.

„Pour juger de celles-ci“, sagt Rousseau, „le goût n'est pas nécessaire, le seul appétit suffit; voila ce qui fait si difficiles et si arbitraires les pures décisions du Goût, car hors l'instinct qui les détermine on ne voit plus la raison de ces décisions. Emile S. 313, Livre II.

Man muss auch unterscheiden zwischen den physischen und psychischen Gesetzen des Geschmackes. Die physischen Gesetze des Geschmackes scheinen recht problematisch und unerklärlich zu sein. Denn, wer kann uns sagen, warum ein musikalisches Stück dem A gefällt und dem B missfällt? Und wer kann das ästhetische Wohlgefallen in der Zusammensetzung dieser oder jener Farben erklären? Man kann nicht leugnen, dass jeder eine individuelle Auffassung des Schönen „un goût particulier“ hat. Der eine schwärmt für die pathetischen Melodien, der andere liebt die heiteren und animierten Arien. Der eine liebt diesen, der andere jenen Stil in der Architektur. Man muss hinzufügen, dass der Geschmack lokalen und individuellen Bedingungen unterworfen ist. Er hängt mit dem Klima, den Sitten, mit den verschiedenen Institutionen zusammen. Er hängt vom Alter, vom Geschlecht, vom Charakter ab. Immerhin ist der Geschmack „le Goût, le microscope du

jugement; c'est lui qui met les petits objets à sa portée, et ses opérations commencent où s'arrêtent celles du dernier. VII 126.

---

c. Funktionen des Gefühles.

1. Das Gefühl in der Physiologie.

Die wichtigste und bedeutendste physiologische Funktion des Gefühles, die einer weiteren Erläuterung bedarf, ist diejenige, welche zum Zweck der Erhaltung und Fortpflanzung der Arten das männliche zum weiblichen Geschlecht hinzieht, nämlich die Liebe „l'amour". — Die Bedeutung der physiologischen Funktion dieses Gefühles ist seit ältester Zeit bekannt. Schon in der uns Europäern leider wenig bekannten indischen Philosophie treffen wir eingehende Gedanken, welche die Liebe betreffen.

Die indische Philosophie betrachtet, sagt Deussen (Allgemeine Geschichte der Philosophie I Teil, I. Abt. Leipzig 1894), „die Liebe, Kâma, als ein geheimnisvolles metaphysisches „Wesen, welches in allen Kräften der Natur wirkt, in der „Pflanze als Triebleben, in Tier und Mensch als Wille regiert, „als eine ursprünglich unbewusste und instinktartig treibende „und schaffende Urkraft der Natur, welche in keiner ihrer „Erscheinungen so deutlich hervortritt, wie, in dem wir sie „in uns als den Geschlechtstrieb, Kâma, „ἔρως" empfinden."

Aehnlichen Gedanken begegnen wir bei Hesiod Theogonie S. 120.

„Ἤτοι πρώτιστα χάος γένετ' αὐτάρ ἔπειτα
„Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλές ἀεὶ
„Ἀθανάτων, οἵ ἔχουσι κάρη νιφόεντος Ὀλύμπου
„ἠδ' Ἔρος, ὅς κάλλιστος ἐν
„ἀθανάτοισι θεοῖσι
„Λυσιμελὴς πάντων τε θεῶν πάντων τε ἀνθρώπων
„δάμναται ἐν στήθεσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν. —

Bei Plato's Symposion fragt Phädrus (Cap. V. 177): *Οὐ δεινὸν ὦ Εὐρυξίμαχε, ἄλλοις μέν τισι θεῶν ὕμνους καὶ παιᾶνας εἶναι ὑπὸ τῶν ποιητῶν πεποιημένους, τῷ δέ Ἔρωτι τηλικούτῳ ὄντι θεῷ καὶ τοσούτῳ, μηδὲ πώποτε τοσούτων γεγονότων ποιητῶν πεποιηκέναι μηδὲν ἐγκώμιον; εἰ δὲ βούλει αὖ σκέψασθαι τοὺς χρηστοὺς σοφιστὰς, Ἡρακλέους μὲν καὶ ἄλλων ἐπαίνους καταλογάδην συγγράφειν, ὥσπερ ὁ βέλτιστος Πρόδικος· καὶ τοῦτο μέν ἧττον καὶ θαυμαστόν, ἀλλ' ἔγωγε ἤδη τινι ἐνέτυχον βιβλίῳ ἀνδρὸς σοφοῦ, ἐν ᾧ ἐνῆσαν ἅλες ἔπαινον θαυμάσιον ἔχοντες πρὸς ὠφέλειαν· καὶ ἄλλα συχνά ἴδοις ἄν ἐγκεκωμιασμένα. τὸ οὖν τοιούτων μὲν πέρι πολλὴν σπουδὴν ποιήσασθαι, Ἔρωτα δὲ μηδένα πω ἀνθρώπων τετολμηκέναι εἰς ταυτηνὶ τὴν ἡμέραν ἀξίως ὑμνῆσαι! ἀλλ' οὕτως ἠμέληται τοσοῦτος θεός.* — Bei Aristoteles treffen wir darüber folgendes: A. 3. 984, b. 20. *οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες ἅμα τοῦ καλῶς τήν αἰτίαν ἀρχήν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν καὶ τήν τοιαύτην ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν. ὑποπτεύσειε δ' ἄν τις Ἡσίοδον πρῶτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον, κἄν εἴτις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν ἔθηκεν, ὡς ἀρχήν, οἷον καὶ Παρμενίδης. οὗτος γὰρ κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν πρώτιστα μέν φησι ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.*

Ohne von der Philosophie des Mittelalters zu sprechen, der ihre kirchlich religiöse Ueberzeugung eine unbefangene Würdigung dieser Phänomene erschwerte, bemerken wir, dass die grossen Denker der Renaissance und der Aufklärung die physiologische Bedeutung dieses Gefühles nicht verkannten.

Erklärungen und Erläuterungen darüber finden wir überall bei Telesio (De rerum Natura), bei Campanella (De sensum rerum et Magia) bei Giordano Bruno, Descartes, Pascal, Spinoza u. s. w.

Von den Zeitgenossen Rousseau's nennen wir Voltaire.

In seinem Dictionnaire philos. (Art. amour) sagt er: „Veux-tu avoir une idée de l'amour? vois les moineaux „de ton jardin, vois tes pigeons, contemple le taureau „qu'on amène à ta génisse — — — mais n'en sois pas ja„loux, et songe aux avantages de l'espèce humaine: „ils

„compensent en amour tous ceux que la Nature a donné „aux animaux: force, beauté, légéreté, rapidité." Rousseau hat vom Liebesgefühl dieselbe Auffassung. Er sagt: „Parmi les passions qui agitent le coeur de l'homme, il en est une ardente, impétueuse, qui rend un sexe nécessaire à l'autre; passion terrible qui brave tous les dangers, renverse tous les obstacles, et qui, dans ses fureurs, semble propre à détruire le genre humain, qu'elle est destinée à conserver. (Discours sur l'origine de l'Inégalité parmi les hommes tome I. 101). Das ist der Ursprung und die Bestimmung der Liebe physisch betrachtet. Wie aber die übrigen Gefühle im kulturellen Zustande des Menschen einer Umwälzung unterworfen sind, so entwickelt sich auch das Gefühl der Liebe, es geht über die Grenzen der Natur hinaus, es bekommt einen dem Kulturmenschen entsprechenden Charakter.

Das Seelische gesellt sich dann zum Physischen. Das Moralische in der Liebe betrachtet nun Rousseau als ein vom Physischen abgeleitetes, gekünsteltes, nicht natürliches Gefühl (un sentiment factice), deren Entstehung, ebenso wie diejenige der Eigenliebe, „ein kulturelles Gesellschaftsleben" voraussetzt. Bei den Naturvölkern, die vom Schönen und Proportionierten keine abstrakten Begriffe haben, spielt dieses gekünstelte und unnatürliche Gefühl (ce sentiment factice) der Liebe keine grosse Rolle, die natürliche Liebe, der einfache Naturtrieb führt den Naturmenschen zur Fortpflanzung des Geschlechtes.

Daraus ist ersichtlich, dass die Liebe erst im kulturellen Leben mit den anderen Leidenschaften diesen heftig egoistischen Charakter angenommen hat. Die Naturvölker sind in ihrem dem Naturgesetze entsprechenden Charakter friedlich. Leidenschaftliche Eifersucht ist ihnen eine Seltenheit.

Auch die Eifersucht (jalousie) hat ihren Ursprung in der Liebe, und zwar bemerken wir sie nicht nur unter den Menschen, wir können sie auch an den Tieren beobachten. Hierin liegt ein grosser Widerspruch, denn Rousseau sagte, dass die Eifersucht doch bei den Natur-

völkern noch nicht vorhanden sei. Diesen Widerspruch kann man aber wohl erklären. Rousseau sprach nämlich von der Eifersucht (jalousie) als Wirkung oder Consequenz dieses gekünstelten, von der physischen Liebe abgeleiteten Gefühles, welches bei den Naturvölkern nicht vorkommt.

Jetzt spricht er von der Eifersucht als einer notwendigen, physiologischen Funktion, die mit der Erhaltung und Fortpflanzung der Arten zusammenhängt. „La jalousie“ sagt Rousseau, „qui vient de la Nature tient beaucoup à la puissance du sexe et quand cette puissance paraît être limitée, cette jalousie est à son comble; car le mâle alors mésurant ses droits sur ses besoins ne peut jamais voir un autre mâle, que comme importun concurrent. Dans ces mêmes espèces les femelles obéissent toujours au premier venu, n'appartiennent aux mâles que par le droit de conquête et causent entre eux des combats éternels Emile 402. Bei den Arten, wo sich das Männchen nur zu einem Weibchen gesellt und infolge dessen die Paarung ein moralisches Band, eine Art von Ehe hervorruft, setzt das Weibchen jedem anderen Widerstand entgegen, da es von vornherein dem Männchen angehört, dem es sich ergab. Da nun die Treue des Weibchens schon gesichert ist, beunruhigt das Männchen sich beim Anblicke Anderer nicht und lebt mit den anderen Männchen im Frieden. In diesen Gattungen ist natürlich die Eifersucht durchaus unbekannt. Das Männchen sorgt für die Jungen und einem jener Naturgesetze gemäss, die man nicht ohne Rührung wahrnehmen kann, giebt das Weibchen dem Männchen die Zuneigung, die es für die Jungen hat, wieder.

Bei den Menschen — natürlich bei den civilisierten Menschen — ist die Eifersucht kein natürlicher Instinkt, sondern sie gehört zu den übrigen gesellschaftlichen Leidenschaften, denn der Liebhaber hasst seine Nebenbuhler mehr, als er seine Geliebte liebt.

---

2. Das Gefühl in der Geschichte.

Wer Rousseau's Verhalten zur Geschichte verstehen und würdigen will, muss sich gegenwärtig halten, dass er gemäss seiner gesamten Natur, die Geschichte vorwiegend vom Gefühl aus beobachtet und nach den Eindrücken auf das Gefühl misst. Und dann ist keinesweges verwunderlich, dass das Urteil ungünstig ausfällt. Wer in der Geschichte ein Reich der Vernunft zu entdecken glaubt, hat sich gewöhnlich an den kausalen Zusammenhang des Geschehens, an die Allgemeinheit der Gesetze u. s. w. gehalten, kurz, er hat sie verstandesmässig betrachtet. Wer mit Rousseau das Gefühl voranstellt, ist gewöhnlich zu einem ungünstigen Ergebnis gekommen; denken wir an die Indier, an Schopenhauer, Nietzsche und andere.

---

3. Das Gefühl in der Sprache.

Wenn wir, sagt Rousseau, die Sprache ihrem Wesen nach genau kennen lernen wollen, so werden wir von der Entstehung derselben anders denken müssen, als die meisten Philosophen, die sich über ihre Entstehung und ihr Wesen geäussert haben. Ist etwa das Bedürfnis, die Gedanken mitzuteilen, die Veranlassung zur Entstehung der Sprache gewesen, oder hängt die Sprache mehr mit dem Bedürfnisse des Ausdruckes des Gefühls zusammen? Sobald der Mensch im stande war, seine Mitmenschen als denkende und fühlende Wesen zu erkennen, wollte er ihnen seine eignen Gedanken, seine Gefühle mitteilen. Da er aber zu diesem Zweck keine Mittel hatte, sah er sich genötigt, solche zu erfinden. Diese Mittel konnte er aber nur aus den Sinnen ableiten, als den einzigen Instrumenten, womit ein Mensch auf einen anderen wirken kann. Daraus entstanden die ersten sinnlichen Zeichen, wodurch die ursprünglichen Menschen ihre Gedanken ausdrückten. Zu dieser Erfindung aber hat nur der Instinkt die Menschen geführt. Es wäre

ein grosser Irrtum, an eine von den Menschen erfundene Sprache zu denken. Zwei Mittel haben wir nun, womit wir auf die Sinne der anderen wirken können. Die Bewegung (mouvement) und die Stimme (voix). „L'action du mouvement" sagt Rousseau, „est immédiate par le toucher ou médiate par le geste." (Origine des Langues, Chap. I).

Rousseau unterscheidet nun eine Gesten- oder Geberdensprache „langue de geste" und eine phonetische „langue de voix". Obgleich beide Sprachen gleich natürlich sind, so ist die erste wohl leichter und wenigeren Bedingungen unterworfen, denn es giebt mehr Gegenstände, die unseren Gesichtssinn als unseren Gehörssinn affizieren, und die Bilder (figures) sind mannigfaltiger als die Töne. Bezüglich der Gesten- oder Geberdensprache, die Rousseau als die ursprünglichste betrachtet, finden wir ähnliche Gedanken in den neuesten sprachwissenschaftlichen Forschungen.

Hätten wir, sagt nun Rousseau, nur das Bedürfnis, unsere Gedanken mitzuteilen, so würden wir nie eine phonetische Sprache hervorbringen können, weil die Gesten- oder Geberdensprache unsere Gedanken vollständig ausdrücken kann. Mit der Gesten- oder Geberdensprache hätten wir Gesetze gründen, Künste erfinden können. Alles was wir mit Hilfe der phonetischen Sprache thun, hätten wir auch ohne sie gethan.

Die Entstehung der phonetischen Sprache hängt also nicht vom Bedürfnisse ab, unsere Gedanken den anderen mitzuteilen. Die Entstehung der phonetischen Sprache hängt mit dem Bedürfnisse des Ausdruckes unseres Gefühls zusammen. Haben die physischen Bedürfnisse Veranlassung zur Erfindung der Gesten oder Geberdensprache gegeben, so entsprang die phonetische Sprache aus dem Gefühle, aus den Leidenschaften „qui arrachèrent les premières voix".

Wenn wir die ältesten Sprachen genau kennen lernen, z. B. die ältesten von den orientalischen Sprachen, so werden wir einsehen, dass diese Sprachen nichts methodisches, nichts verstandesmässiges in sich enthalten. Sie sind poetisch gestaltet, Dichter, keine Geometer, haben diese Sprachen gebildet.

Es ist ersichtlich, dass J. J. Rousseau's Anschauung von der Entstehung der Sprache mit seiner allgemeinen Anschauung von dem Gefühl zusammenhängt, der Mensch fängt an zu fühlen, ehe er zu denken beginnt; er fühlt das stärkste Bedürfnis, seinem Gefühle Ausdruck zu geben, und: „l'amour, la pitié, la colère ont arraché ses premières voix. (Origines des Langues).

Wie der Leser gesehen hat, liefert J. J. Rousseau keine streng wissenschaftliche Erklärung bezüglich des Gefühls, wenigstens nicht nach dem Geiste und den Methoden der modernen Psychologie. Aber obgleich J. J. Rousseau keine genaue systematische Analyse überhaupt der psychischen Phänomen liefert, so ist er doch die Veranlassung zu einer bahnbrechenden psychologischen Anschauung, was die Seelenvermögen anbetrifft, denn er ist der erste unter allen Philosophen des 18. Jahrhunderts, der das Gefühl, „le sentiment", diesen subjektivsten Faktor des psychischen Lebens, in seiner Bedeutung entdeckt und von dem objektiven Teil, nämlich dem intellektuellen Teil des Ich, gesondert hat. Darin eben liegt das grösste Verdienst des französischen Denkers, dieses scharfsinnigen Beobachters des psychischen Lebens, in der lebendigen ausdrucksvollen Schilderung, in der Erregung des Gefühles selbst.

Affekte.

„L'homme content du nécessaire
„Craint peu la fortune contraire
„Quand son coeur est sans passion,
„Passions, source de délices
„Passions, source de supplices;

„Cruels tyrans, doux séducteurs,
„Sans vos fureurs impétueuses
„Sans vos amours dangereuses
„La paix serait dans tous le coeurs.“

J. J. Rousseau Poésie diverses: L'Allée de Sylvie.
(Band VI, Ed. Hachette, Paris).

Werfen wir zunächst einen flüchtigen Blick auf die Anschauung der vorrousseauschen Philosophie über die Affekte. Die griechische Philosophie behandelt die Affekte vom ethisch-politischen oder ästhetisch-rhetorischen Standpunkte aus. Aristoteles sagt (Ethic. Nic. VII, 7) darüber Folgendes: „περὶ δὲ τάς δι' ἀφῆς καὶ γεύσεως ἡδονὰς καὶ λύπας καὶ ἐπιθυ-„μίας καὶ φυγάς, περὶ ἅς ἥτε ἀκολασία καὶ ἡ σωφροσύνη „διωρίσθη πρότερον, ἔστι μὲν οὕτως ἔχειν, ὥστε ἡττᾶσθαι καὶ „ὧν οἱ πολλοὶ κρείττους. ἔστι δὲ κρατεῖν καὶ ὧν οἱ πολλοὶ „ἥττους. τούτων δὲ ὁ μὲν περὶ ἡδονάς ἀκρατὴς ὁ δὲ ἐγκρατής. „ὁ δὲ περὶ λύπας μαλακὸς ὁ δέ καρτερικὸς. μεταξὺ δὲ τῶν „πλείστων ἕξεις, κἄν εἰ ῥέπωσι μᾶλλον πρὸς τὰς χείρους. ἐπεὶ „δ'ἔνιαι τῶν ἡδονῶ νἀναγκαῖαί εἰσιν, αἱ δὲ οὔ καὶ μέχρι „τινός“. Auch die Stoiker haben die Affekte mit Sorgfalt bearbeitet. Wir finden bei Diogenes Laertes Lib. VII, Cap. 1 n. LXIII folgendes über die Affekte: „ἐστὶ δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα, ἥ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἤ ὁρμὴ πλεονάζουσα. τῶν δὲ παθῶν τὰ ἀνωτάτω (καθά φησιν Ἑκάτων ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ παθῶν καὶ Ζήνων ἐν τᾷ περὶ παθῶν) εἶναι γένη τέτταρα: λύπην, φόβον, ἐπιθυμίαν, ἡδονήν· δοκεῖ δ'αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις (perturbationes) εἶναι καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ περὶ παθῶν“. Bei den Römern begegnen wir eingehende Gedanken über die Affekte (s. Seneca de ira). Bei den Kirchenvätern, sagt Wilh. Volkmann (Lehrbuch der Psychologie, 1876, Art. Affekt, S. 384), überwiegt aus bekannten Gründen im Allgemeinen eine mildere Auffassung der Affekte: nur Gregor von Nyssa schliesst die Affekte ganz vom Wesen der Seele aus, indem er sie geradezu in den Leib verlegt. Gregor

von Nyssa sagt: (De Anima et resurrectione Lipsiae 1837. p. 46) „*Ἄλλο τι ἄρα παρὰ τὴν φύσιν ἐστί ταῦτα* (die Affekte), *καὶ οὐχὶ φύσις. ἡ γὰρ ἀληθῶς φύσις τοῦτό ἐστιν, ἐν ᾧ τὸ εἶναι τῆς οὐσίας καταλαμβάνεται. τούτων δέ ἡ ἀλλοτρίωσις ἐφ' ἡμῶν κεῖται, ὡς μὴ μόνον ἀζήμιον, ἀλλά καὶ ἐπικερδὲς εἶναι τῇ φύσει τὸν ἀφανισμόν τῶν τοιούτων. Δῆλον οὖν ὅτι τῶν ἔξωθεν ἐπιθεωρουμένων ἐστὶ ταῦτα, πάθη τῆς φύσεως ὄντα καὶ οὐκ οὐσία. ἡ μέν γάρ ἐστιν ὅπερ ἐστίν*".

In der Philosophie der Aufklärung begegnen wir einem durchgehenden Streben nach einer genaueren psychologischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis der Affekte.

Descartes sagt über die Affekte (Passions) Folgendes (Passions de l'Ame publié par Victor Cousin, Paris 1824): „On connaît, de ce qui a été dit ci dessus, que la dernière, et plus prochaine cause des passions de l'âme n'est autre chose que l'agitation dont les esprits meuvent la petite glande qui est au milieu du cerveau. Spinoza (Benedicti de Spinosa opera Jenae 1803) Ethices Pars III, S. 197 De Affectibus sagt: „Affectus qui animi Pathema dicitur, est confusa idea, qua Mens majorem vel minorem sui corporis, vel alicujus ejus partis existendi vim, quam antea, affirmat et qua data ipsa mens ad hoc potius, quam ad illud cogitandum determinatur."

Blaise Pascal (Discours sur les passions de l'amour) äussert sich über die Affekte folgendermassen: „Les passions n'étant que des sentiments et des pensées qui appartiennent purement à l'esprit, quoiqu' elles soient occasionnées par le corps, il est visible qu' elles ne sont plus que l'esprit même et qu'ainsi elles remplissent toute sa capacité. Je ne parle pas des passions de feu, car pour les autres, elles se mêlent souvent ensemble et causent une confusion très incommode; mais ce n'est jamais dans ceux qui ont de l'esprit."

Bei Rousseau hängen die Affekte „passions" wiederum mit der Selbst- und Eigenliebe zusammen.

Aus der Selbstliebe stammen die natürlichen Leiden-

schaften, die mit unserer Selbsterhaltung zusammenhängen. Aus der Eigenliebe dagegen die unnatürlichen und verächtlichen, welche die Menschen über die Grenzen der Natur hinaus treiben und welche Unglück und Elend hervorrufen. Die natürlichen Leidenschaften „passions naturelles“ sind beschränkt. Sie haben eine dem Naturgesetze durchaus entsprechende Bestimmung. Rousseau unterscheidet die Leidenschaften nicht vom Gefühl.

Er hält die Affekte für intensivere Gefühle. Die erste natürliche Leidenschaft, wie früher schon ausgeführt wurde, ist die Selbstliebe, die er auch als das natürlichste, ursprünglichste Gefühl betrachtet. Aus der Selbstliebe entspringen die übrigen natürlichen Leidenschaften. Sie sind nichts anderes als Modifikationen derselben. Insofern sind alle Leidenschaften natürlich, als sie mit der Selbstliebe zusammenhängen. Stammen sie aber von der Eigenliebe ab, so verändern sie durchaus ihre primitive Natur und schlagen eine ihrer Bestimmung fremde Richtung ein. Der Mensch entfernt sich dann von den Grenzen des Natürlichen und setzt sich in Widerspruch mit sich selbst.

Die erste natürliche Leidenschaft, sagten wir, ist die Selbstliebe. Sie hängt mit unserer Selbsterhaltung, wie auch mit der Fortpflanzung des Geschlechts zusammen.

Die Selbstliebe erscheint als natürliche Leidenschaft schon beim Kinde, dagegen sind die Keime der Eigenliebe bei ihm nicht vorhanden. In den Affekten spielt im allgemeinen die Einbildungskraft eine grosse Rolle. Wenn es keine Einbildungskraft gäbe, so wären die Leidenschaften nicht so intensiv und unbeschränkt, ihre Folgen nie so traurig, wie sie in der That sind. Aus den Leidenschaften sind die ersten Töne in der Musik, die ersten Laute in der Sprache entstanden. „Avec les premières voix“, sagt Rousseau, „se formèrent les premiers sons selon le genre de la passion qui dictait les uns ou les autres — — — la passion fait parler tous les organs et pare la voix de tout leur éclat, ainsi les vers, les chants, la parole ont une origine commune.“ Origine

de la musique et ses rapports. Chap. XII Vol. I. Edition Hachette.

J. J. Rousseau's Anschauung von den Affekten ist nach unserer Ansicht der Affektenlehre der Stoïker, von den unser Philosoph in seinen Schriften häufig spricht (I 189. II. 274, X 268, Ed. Hachette, Paris) ähnlich.

Die Stoïker nämlich unterscheiden eine: „*φυσικὴν ὁρμὴν τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτὸ, οἰκειούσης αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς* Diogenes Laert. Lib. VII 4. II 85, die man mit den von der Selbstliebe (amour de soi) abstammenden Leidenschaften vergleichen kann. von der „*ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἡ ὁρμὴ πλεονάζουσα*". deren Natur von den Leidenschaften, die aus der Eigenliebe entspringen, nicht abweicht. Sonst ist das Rousseau'sche Motto im allgemeinen wohl ein durchaus Zenonisches: *τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν. ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις* sagt Zenon. Diog. L. VII, 4 III, 87. „Tournons à la Nature" sagt Rousseau.

Willenspsychologie.

I. Allgemeiner Ueberblick.

Das grosse Problem der Willens- und der Wahlfreiheit hat die Philosophie aller Zeiten eingehend beschäftigt. Schon Aristoteles (Ethic. Nic. III 1—20) sagt darüber: „*βουλεύονται δὲ πότερα περὶ πάντων ἢ περὶ ἐνίων οὐκ ἔστι βουλή; λεκτέον δ' ἴσως βουλευτὸν, οὐχ ὑπὲρ οὗ ἄν τις βουλεύσαιτο ἠλίθιος ἢ μαινόμενος, ἀλλ' ὑπὲρ ἂν ὁ νοῦν ἔχων — ἔοικε δὲ καθάπερ εἴρηται, ἄνθρωπος εἶναι ἀρχὴ τῶν πράξεων· ἡ δὲ βουλὴ περὶ τῶν αὐτῷ πρακτῶν· αἱ δὲ πράξεις ἄλλων ἕνεκα. Οὐκ ἂν εἴη βουλευτὸν τὸ τέλος, ἀλλὰ τὰ πρὸς τὰ τέλη οὐδὲ δὴ τὰ καθέκαστα. — — βουλευτὸν δὲ καὶ προαιρετὸν τὸ αὐτό. πλὴν ἀφωρισμένον ἤδη τὸ προαιρετόν ἐστιν, παύεται γάρ ἕκαστα ζητῶν πῶς πράξει οἷαν εἰς αὐτὸν ἀναγάγῃ τὴν ἀρχὴν καὶ αὐτοῦ εἰς τὸ ἡγούμενον*". Die aristotelische Wechsel-

beziehung, sagt Wilhelm Volkmann (Lehrbuch der Psychologie, Seite 445), von Verstand und Wollen beherrscht die gesamte ältere Psychologie. Sie kehrt zunächst bei den Stoikern als *εὔλογος ὄρεξις* zurück. Bei Diogenes Laertius (De Vitis Dogmatibus et Apophtegmatibus Lib. VII, 116, Cap. I n. LXIII) finden wir in der That, dass: „*τὴν μὲν χαράν ἐναντίαν φασίν εἶναι τῇ ἡδονῇ, οὖσαν εὔλογον ἔπαρσιν· τὴν δὲ εὐλάβειαν, τῷ φόβῳ οὖσαν εὔλογον ἔκκλισιν. Φοβηθήσεσθαι μὲν γὰρ τὸν σοφὸν οὐδαμῶς, εὐλαβήσεσθαι δέ. τῇ δὲ ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν οὖσαν εὔλογον ὄρεξιν. καθατερ οὖν ὑπὸ τὰ πρῶτα πάθη πίπτει τινὰ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὑπὸ τὰς πρώτας εὐπαθείας καὶ ὑπὸ μὲν τήν βούλησιν εὔνοιαν εὐμένειαν, ἀσπασμόν, ἀγάπησιν, ὑπὸ δὲ τήν εὐλάβειαν αἰδῶ ἁγνείαν· ὑπὸ δὲ τὴν χαράν τέρψιν, εὐφροσύνην, εὐθυμίαν*“.

Dieselbe Auffassung des Willens treffen wir auch bei den Römern z. B. bei Cicero, der den Willen folgendermassen definiert: „Voluntas est, quae quid cum ratione desiderat. Quae autem a ratione aversa incitata est vehementius, ea libido est vel cupiditas effrenata, quae in omnibus stultis invenitur (Tusculannrum Dispit. IV, Cap. 5, 6).

Die Scholastik, bemerkt W. Volkmann (Lehrb. der Psychologie), „bediente sich gewöhnlich der Formel „appetitus „rationalis“ gegen die Hobbes den Vorwurf erhob, dass sie „das Vorhandensein eines vernünftigen Wollens unbegreiflich „mache und der er die Definition des Wollens als: auf das „Handeln gerichteter, aus der Ueberlegung hervorgegangener „ultimus appetitus substituirte.“ Von den Philosophen der Aufklärung drückt sich Descartes so aus: „Derechef nos volontés sont de deux sortes: car les unes sont des actions de l'âme qui se terminent en l'âme même, comme nous voulons aimer Dieu ou généralement appliquée notre pensée à quelque objet qui n'est point matériel; les autres sont des actions qui se terminent en notre corps, comme lorsque de cela seul que nous avons volonté de nous promener, il suit que nos jambes se meuvent et nous marchons. (Les passions de l'âme I partie Ed. Victor Cousin Paris 1824).

Spinoza sagt vom Willen: „Voluntas et intellectus nihil praeter ipsas singulares volitiones et ideas sunt. At singularis volitio et idea unum et idem sunt.“

Nach Spinoza's Ansicht ist Verstand und Wille identisch. Der Geist besitzt nicht die Fähigkeit, zu wollen oder nicht zu wollen (facultas volendi et nolendi). Der Geist hat nur einzelne Willensakte (singulares volitiones), nämlich diese und jene Bejahung, jene und diese Verneinung (negatio). Nehmen wir z. B. einen einzelnen Willensakt (singularem aliquam volitionem) oder eine Form des Denkens (modum cogitandi), womit der Geist annimmt, die drei Winkel eines Dreiecks seien gleich zwei rechten Winkeln. Diese Bejahung (affirmatio) setzt den Begriff oder die Idee des Dreiecks voraus. Ohne die Idee des Dreiecks kann sie nicht begriffen werden (non potest concipi).

Denn es ist doch gleich, wenn man sagt, dass A den Begriff B in sich schliessen muss (A conceptum B debeat involvere), oder dass A ohne B nicht begriffen werden kann (ac quod A sine B non possit concipi). Diese Bejahung kann ferner auch weder ohne die Idee des Dreiecks sein, noch begriffen werden. Die Idee des Dreiecks muss eben diese Bejahung in sich schliessen, dass seine drei Winkel zwei rechten Winkeln gleich sind. Umgekehrt kann daher diese Idee des Dreiecks weder sein noch begriffen werden (Quare et vice versa haec trianguli idea. sine hac affirmatione nec esse, nec concipi potest).

Infolge dessen gehört diese Bejahung zum Wesen der Idee des Dreiecks (ad essentiam ideae trianguli), und ist nichts anderes als eben diese selbst. Und was wir von diesem Willensakt gesagt haben, gilt auch von jedem andern Wollen. Locke behandelt das grosse Problem der Willens- und Willensfreiheit eingehend. In seinem „Essay concerning human understanding I Vol. II Book Art Volition“ sagt er:

„Volition it is plain, is an act of the mind, knowingly exerting that dominion it takes itself to have over any part of the man, by employing it in, or withholding it from any

particular action. And what is the will, but the faculty to do thes? And is that faculty any thing more in effect, that a power; the power of the mind to determine its thought, to the producing, continuing, or stopping any action as far as it depends on us? — — — Will then is nothing as such a power. Liberty on the other side, is the power a man has to do or forbear doing any particular action according as its doing or forbearance has the actual preference in the mind; which is the same thing as to say according as he himself wills it."

Condillac's Ansicht weicht von der Locke's nicht ab. Er sagt (Traité des Sensations, Dissertation sur la Liberté § 18) Folgendes: „La liberté consiste donc dans des déterminations, qui, en suppossant que nous dépendons toujours par quelque endroit de l'action des objets, sont une suite des délibérations que nous avons faites, ou que nous avons eu le pouvoir de faire."

Voltaire (Dictionnaire philosophique Art. Volonté) sagt: „Croyez-vous une volonté ou deux?" Ecoutez: „si ces „deux volontés sont semblables; c'est comme s'il n'y en avait „qu'une seule; si elles sont contraires celui qui aura deux „volontés à la fois fera deux choses contraires à la fois ce qui „est absurde; par conséquence je suis pour une seule volonté."

J. J. Rousseau scheint sich vor Allem an Descartes angeschlossen zu haben. Er nimmt in den Körpern zwei Arten von Bewegungen an (Deux sortes de mouvement): eine mitgeteilte Bewegung, die er „mouvement communiqué" nennt und eine freiwillige „mouvement spontané." Der Unterschied zwischen der mitgeteilten und freiwilligen Bewegung liegt darin, dass bei der ersten die bewegende Ursache nicht vom bewegten Körper ausgeht, bei der zweiten aber im Körper selbst liegt.

Daraus folgt nicht etwa, dass z. B. die Bewegung einer Uhr freiwillig ist. Denn wenn etwas, welches ausserhalb der Feder liegt, nicht auf sie einwirkte, so würde sie sich nicht ausdehnen können und also auch nicht an der Kette

ziehen. Aus dem nämlichen Grunde kann man den Flüssigkeiten (fluides), sogar dem Feuer, von welchem ihr flüssiger Zustand abhängt, keine innewohnende Selbstthätigkeit (spontanéité) zuschreiben. Nun fragt Rousseau: Sind die Bewegungen der Tiere selbstthätig und freiwillig?

Es wäre fast unmöglich, sich darüber mit Sicherheit zu entscheiden, obschon die Analogie wohl dafür spricht. Man kann aber weiter fragen: Woher weiss man, dass es überhaupt freiwillige Bewegungen (mouvements spontanés) giebt?

Einen Beweis von der Existenz eines selbständigen Willens und einer Wahlfreiheit liefert Rousseau's Ansicht nach wiederum das Gefühl.

Man fühlt, dass man will, dass man überhaupt wollen kann.

Wenn man z. B. seinen Arm bewegen will, so bewegt man ihn und fühlt gleichzeitig, dass diese Bewegung nur von seinem Wollen, von keiner anderen unmittelbaren Ursache ausgeht. Das Gefühl von der Existenz freiwilliger Bewegungen und infolgedessen von einer absoluten Wahlfreiheit wurzelt tief im menschlichen Herzen, sodass keine Vernunftsgründe es ersticken können. Es ist massgebender als alle dagegen sprechende Argumente des Verstandes. Wenn es keine freiwillige Handlung und Selbstthätigkeit „aucune liberte et spontanéité" gäbe, weder in den Handlungen des Menschen noch in irgend etwas, was auf der Welt geschieht, so würde man in Verlegenheit sein, die ersten Ursachen jeder Bewegungen zu finden. Man fühlt doch wohl, sagt Rousseau, dass Ruhe der natürliche Zustand der Materie ist, und, dass sie durch sich selbst keine Fähigkeit, thätig zu sein, besitzt. Sieht man einen Körper, der sich in Bewegung befindet, so muss man daraus schliessen, dass der Körper entweder belebt oder die Bewegung ihm mitgeteilt worden ist. Eine sich selbst bewegende oder irgend eine Thätigkeit hervorrufende Materie kann man sich nicht vorstellen. Es ist doch ersichtlich, dass die ersten Ursachen der Bewegung nicht in der Materie selbst vor-

handen sind. Die Materie bekommt die Bewegung und sie ist im stande, dieselbe weiter mitzuteilen, sie schliesst aber die Bewegung nicht in sich ein.

Vertieft man sich in wissenschaftliche Beobachtungen, welche die Wirkung und Gegenwirkung der aufeinander wirkenden Naturkräfte betreffen, so muss man auf einen ursprünglichen, selbstthätigen Willen zurückgehen und ihn als erste Ursache betrachten.

Setzt man eine fortlaufende Continuität von Ursachen voraus, so setzt man im Grunde keine voraus.

Nur von einem freien, selbstthätigen Willensakt kann jede Bewegung ausgehen, die nicht von einer anderen Bewegung hervorgerufen worden ist.

Wie es ohne Willen überhaupt keine Thätigkeit geben kann, zeigen die leblosen Körper, die nur durch die ihnen mitgeteilte Bewegung thätig sein können. Nun fragt Rousseau weiter: Wie kann der Wille aber eine körperliche, physische Bewegung hervorbringen? Diese Frage kann man mit Bestimmtheit nicht beantworten. Dass aber der Wille eine körperliche, physische Bewegung hervorbringen kann, fühlen wir in uns selbst. Wir wollen handeln und wir handeln, wir wollen unseren Körper bewegen und er bewegt sich.

Dass aber ein Körper sich selbst in Bewegung setze oder die Bewegung hervorbringe, ist undenkbar und unbegreiflich.

Der Wille ist seiner Natur und seinem Wesen nach nicht bekannt. Wir kennen ihn nur durch seine Aeusserungen.

Einen ursprünglichen Willen müssen wir als erste Ursache der Bewegung betrachten, behauptet unser Philosoph, denn wenn man die Materie für die erste Ursache der Bewegung hält, so nimmt man eine Wirkung keine Ursache, oder besser gesagt eine Wirkung ohne Ursache an. Das Problem des Willens und der Wahlfreiheit gehört, Rousseau's Ansicht nach, zu den unlösbaren Problemen.

Zurückblickend und zusammenfassend dürfen wir sagen, dass die Stärke Rousseaus im Allgemeinen nicht in seinem

systematischen Vortrag liegt, sondern in der energischen Art, mit der er gewisse Grundanschauungen zum Ausdruck bringt. Nicht eine schöpferische Entwickelung neuer Gedanken, sondern die Energie der Behandlung ist seine Grösse. Nichts Schulmässiges kann die künstlerische Natur des französischen Denkers vertragen, auch wo er spezielle Probleme behandelt. Sachlich ist weitaus am wichtigsten seine Voranstellung des Gefühles, und wenn diese auch im allgemeinen bekannt und anerkannt ist, so blieb es doch eine eigentümliche Aufgabe, im Einzelnen zu zeigen, wie das Ausgehen vom Gefühl den Gesamtanblick des seelischen Lebens charakteristisch gestaltet und wie es bei allen Hauptproblemen seine Wirkung übt. Darauf also richteten wir das Hauptaugenmerk. Ueberhaupt aber erschien Rousseau auch auf dem Gebiete der Psychologie als ein Denker voll feiner Beobachtung und fruchtbarer Anregung.

Lebenslauf.

Geboren am 27. Februar 1878 zu Syra, besuchte ich nacheinander die Bürgerschule und das Gymnasium meines Heimatsortes. Nachdem ich meine Maturitätsprüfung abgelegt hatte, wandte ich mich dem Studium der Jurisprudenz, der Philologie, der Philosophie an der Athener, Berliner, Innsbrucker, Münchener und hiesiger Universität zu. Mein Doctorexamen bestand ich im März 1902.

Andrea Dalleggio.





